تجديد أصول الفقه

عند الدكتور حسن التُّرَابِي

(عَرْضٌ ونَقْدٌ)



بقلم: الدكتور عبد القادر بن خليفة مهاوات
أستاذ القواعد الفقهية والمواريث ومناهج البحث العلمي وتقنياته
ومدير الدراسات بمعهد العلوم الإسلامية
جامعة الوادي / الجزائر

تقريظ:

أد. نذير حمادو — أد. مصطفى باجو



عند الدكتور حسن التُّرَابِي

(عَرْض ونَقْد)



بقلم: الدكتور عبد القادر بن خليفة مهاوات

أستاذ القواعد الفقهية والمواريث ومناهج البحث العلمي وتقنياته

ومدير الدراسات بمعهد العلوم الإسلامية

جامعة الوادي / الجزائر

تقريظ:

أد. نذير حمادو   أد. مصطفى باجو

عنوان الكتاب



عند الدكتور حسن التُّرَابِي

(عَرْض ونَقْد)

بقلم: الدكتور عبد القادر بن خليفة مهاوات

أستاذ القواعد الفقهية والمواريث ومناهج البحث العلمي وتقنياته

ومدير الدراسات بمعهد العلوم الإسلامية

جامعة الوادي / الجزائر

تقريظ:

أد. نذير حمادو   أد. مصطفى باجو

ردمك:

978-9931-798-18-7

الإيداع القانوني:

نوفمبر 2020

تصميم الغلاف:

كمال خزان

الطباعة



أصل هذا الكتاب

أصل هذا الكتاب رسالة ماجستير نوقشت يوم: 22 جمادى الأولى 1426هـ، الموافق 29 جوان 2005م، بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة (الجزائر)، وأجيزت بملاحظة: جيّد جدًّا، وكانت لجنة المناقشة مكوَّنة من:

1- د. بلقاسم شتوان، جامعة الأمير عبد القادر، رئيسًا.

2- د. نذير حمادو، جامعة الأمير عبد القادر، مشرفًا ومقررًا.

3- د. كمال لدرع، جامعة الأمير عبد القادر، عضوًا.

4- د. صالح بوبشيش، جامعة باتنة، عضوًا.

وقد تركتُ نصّ الرسالة كما هو يوم نوقش؛ إذ إنني لم أجد ضرورة ذات بالٍ تدعو للتعديل، لا سيّما أن شخصية الدكتور حسن الترابي -رحمه الله- لا أعلم أنها غيّرت شيئًا من قناعاتها فيما يتعلّق بما هو مثار في الرسالة مما له ارتباط بعلم أصول الفقه، وذلك إلى أن لقي ربّه سنة 2016م.

شكر وتقدير

أتقـدم بالشـكر الجزيـل إلى أسـتاذيَّ الفاضـلين : الـدكتور **نـذير حمـادو**، والدكتور **مصطفى باجو**، على ما أسدياه إليَّ من جميل عندما احتضنا بحثي هذا بالإشراف عليه، وتبنِّي فكرته، ولما منحاه إليَّ من نصائح وإرشادات وتوجيهات.

كما أتقدم بالشكر إلى كل من أعانني ماديا أو معنويا، من قريب أو من بعيد، بالقليل أو بالكثير، على تحرير مادة هذا البحث، ومتابعة مراحله، وكتابته وإخراجه بهذه الصورة.

و إلى أساتذة قسم الفقه وأصوله الذين أشرفوا على تأطيري وتوجيهي وتشجيعي على البحث العلمي.

وإلى عمال مكتبة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ومركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية الذين ساعدوني في التعامل مع المصادر والمراجع المتواجدة بالمكتبة والمركز

إلى هؤلاء جميعا وافر الشكر والتقدير، راجيا من الله العلي الكريم أن يجعل ما قدموه لي في ميزان حسناتهم يوم القيامة.

تقريظ

الأستاذ الدكتور نذير حمادو الإدريسي الحسني
أستاذ أصول الفقه ومقاصد الشريعة
ورئيس المجلس العلمي بكلية الشريعة والاقتصاد - سابقا
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

الحمد لله الذي أظهر بدائع مصنوعاته على أحسن نظام، وخصَّ من عباده من شاء بمزيد الطَّوْلِ والإنعام، ووفَّقه وهداه إلى دين الإسلام، وأرشده إلى طريق معرفة الاستنباط لقواعد الأحكام؛ لمباشرة الحلال وتجنب الحرام، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ذو الجلال والإكرام، وأشهد أن سيدنا محمدا عبده ورسوله المفضل على جميع الأنام صلى الله عليه وسلم، وعلى آله وصحبه الغرِّ الكرام.

وبعد:

فإن علم أصول الفقه من أشرف العلوم الشرعية، وأعلاها قدرا، وأعمقها نفعا، وأعظمها أثرا؛ إذ هو مثار الأحكام الشرعية، ومنار الفتوى الفرعية، التي بها صلاح المكلَّفين عاجلا وآجلا، وهو العمدة في الاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها، وهو الوسيلة الناجحة؛ لصيانة الشريعة، وهو أهمُّ ما يتوقَّف عليه من المواد، فلا غنى عنه للفقيه، والمفسر والمحدث ... إلخ، الكُلُّ محتاج إلى معرفته.

فعلم الأصول إذًا هو الدعامة الأساسية التي يرتكز عليها الدين الإسلامي الحنيف الذي ارتضاه الله لعباده. قال تعالى :﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا**﴾[المائدة:3]؛ لذا حظي هذا العلم الشريف -علم أصول الفقه- باهتمام علماء الإسلام منذ نشأته الأولى؛ لأنه العلم الذي يهتم بالنظر الدقيق في الأدلة الشرعية التي تُستنبط منها الأحكام الشرعية؛ ولذلك اعتبره العلامة ابن خلدون "**مِنَ أَعْظَمِ الْعُلُومِ الشَّرْعِيَّةِ، وَأَجَلِّهَا قَدْرًا وَأَكْثَرِهَا فَائِدَةً**"[1].

---

(1)- عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، الشركة العالمية للكتاب، الدار الإفريقية العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، بدون تاريخ النشر، 812/2.

ولعلَّ سبب وصف ابن خلدون لعلم أصول الفقه بجلال القدر وكثرة الفائدة بالإضافة إلى اعتباره من أعظم العلوم الشرعية أن هذا العلم يعتبر من أكثر العلوم الشرعية دقة وأثرا؛ لأنه علم يضبط الاستنباط ويصحح منهجه، ويقيمه على أساس متين من القواعد والضوابط والقوانين.

وفي ظِلِّ التطور الهائل لحركة الحياة العالمية، بات من الضروري لمواجهة القضايا المستجدة من إدخال مفاهيم تشريعية تتطلبها حركة الإسلام تجاه العَالَم، وحركة العَالَم تجاه الإسلام، ذلك التطوير التشريعي الذي ترتفع بعض الأصوات به من حين لآخر؛ لتطوير علم أصول الفقه - الذي يُعتبر فلسفة التشريع الإسلامي -، وجعله أداة طيِّعة في يَدِ فقيه هذا العصر؛ ليواجه المستجدات المعاصرة.

وبالنظر إلى هذه الأصوات المنادية بتجديد وتطوير علم أصول الفقه نجدها تنقسم إلى قسمين: قسم لا علاقة له بعلوم الشريعة، بل يشتغل بالفكر الإسلامي العام، يحاول إبراز محاسن الإسلام من خلال تخصصه في علم الاجتماع، أو الفلسفة، أو العلوم القانونية ... إلخ.

وقسم متخصِّص في العلوم الشرعية عمومًا، وعلم أصول الفقه خصوصًا، فهذا بإمكانه أن ينادي بالتجديد، بمراجعة قضاياه، وتنقيته من بعض المباحث التي فرضتها الظروف التاريخية، والتي انبثقت عن الصراع بين السلطة الحاكمة والفقيه، أو عن صراعات فكرية بين الفرق الكلامية أو بعض المذاهب الإسلامية، حيث لا تخفى على المتخصِّص في هذا العلم، واستبعاد ما لم يَعُدْ محتاجًا إليه في عصرنا هذا، وتدعيمه ببعض المناهج العلمية الحديثة التي تعين الفقيه على اجتهاده، فهذا أمرٌ ضروريٌّ؛ بشرط أن ينضبط هذا التجديد بضوابط منهجية القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية الشريفة، وخصائص ومميزات الشريعة الكبرى والصغرى؛ حتى لا يقع التَّجَنِّي على هذا العلم الجليل.

فأنا أدعو إلى تجديد هذا العلم من الداخل؛ أي: من المتخصِّصين فيه، ولا أقبل التجديد من الخارج؛ أي: من الذين لا علاقة لهم بهذا العلم الجليل، هَمُّهم الوحيد الجري وراء كلِّ جديد.

وما كتاب ابننا الفاضل الدكتور عبد القادر بن خليفة مهاوات -سدد الله خطاه، وحفظه من كل مكره-، والموسوم بـ "**تجديد أصول الفقه عند الدكتور حسن التُّرَابِي -عَرْضٌ ونَقْدٌ-**" إلاَّ لبنة في صَرْحِ علم أصول الفقه تزيده تماسكا وشدَّة في مواجهة أدعياء التجديد الخارجين عن هذا العلم.

لقد سعدتُ كثيرًا بالإشراف العلمي على هذه الرسالة العلمية، فكانت بحق من أحسن الرسائل العلمية الجامعية في الشكل والموضوع، وهي اليوم كتاب جيِّدٌ يستحقُّ الطبع والنشر؛ لتعم الفائدة.

جزى الله الدكتور عبد القادر بن خليفة مهاوات خير الجزاء، ونفع به الإسلام والمسلمين؛ إنه وليُّ ذلك والقادر عليه، وصلى الله وسلَّم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

سطيف، مسجد العلاَّمة عبد الحميد بن باديس

في يوم الجمعة 5 ربيع الثاني 1442هـ، الموافق 20 نوفمبر 2020م

تقريظ

الأستاذ الدكتور مصطفى بن صالح باجو
أستاذ الأصول والمقاصد بجامعة غرداية
وعضو المجلس الإسلامي الأعلى

خلود شريعة الإسلام خصيصة اختص الله بها هذا الدين، ونعمة من الله على المسلمين، تمنحهم الطمأنينة إلى ما هدُوا إليه من دين، وما أكرمهم الله تعالى به من شرع متين، سمته العدل والوسطية، والشمول والكمال.

وأحكام الدين مستمدَّة من الوحي الخالد، كتاب الله وسنة رسول الله، عليه أزكى الصَّلاَة والسلام؛ إما نصّا وتصريحا، وإما استنباطا وتلميحا.

وليس جديدا أن نذكّر بجهود علماء الإسلام في إقامة دعائم الفقه وإرساء منهج الاستنباط من خلال تقعيد قواعد علم الأصول، منذ وضع لبنته الأولى الإمام الشَّافِعِي، ثم تنامى بناؤه عبر القرون؛ حتى توّجَهُ الشاطبي بتاج علم المقاصد، ولا يزال يضفي هذا العلم على المسلمين عطاء من الأحكام، تحقق ما جاء الدين لإقامته في دنيا الناس، وما يرومونه من العدل والنظام، والاستقرار والسلام.

ولئن مضت على علوم الإسلام فترات من الوهن لأسباب تاريخية معلومة، فإن أصول الفقه لم ينقطع أهله عن النظر في بنائه، تسديدا وتجديدا، حتى يؤمّن للعقل نظره فيكون نظره سليما، واجتهاده أصيلا قويما.

ودعوات تجديد أصول الفقه لم تفتأ تطفو على السطح في عصور متفاوتة، فتلقى من الصدى ما يضعها موضعها الصحيح، ويفيد منها ما يقوّم المسار ويؤمّن الاجتهاد الفقهي من الشطط ومن الانفلات.

وفي زمن العولمة والفضائيات ترددت في أوساط المسلمين دعوات من مختلف الجهات، تحمل شعار التجديد في كل شيء، حتى نال علوم الشريعة منها ما نال، وكان بعضها بريئا صادقا يبتغي صلاحًا وخيرا، وبعضها ماكرا مدسوسا لا يريد بالدين ولا بأهله إلا فسادًا وشرًّا.

ولم يألُ علماء الأمة الربانيون جهدا في تمييز الطيب من الخبيث، والسليم من العليل من هذه الدعوات. فكان من ثمار ذلك نتاجٌ علميّ مبارك، من كتب وبحوث، ودراسات ومقالات، ترادفت فأغنت، وتكاملت فأثمرت خير الثمرات في تسديد مسار العقل الفقهي، ومعالجة ما يعترض رؤيته من مشوشات، وما يعرقل مساره من معوقات.

ومن يُمن الطالع أن تحظى الجامعة الإسلامية بقسنطينة، بنصيبها من هذه الجهود العلمية الميمونة، ولا غرو فهي الجامعة التي حملت اسم الأمير عبد القادر، رمز المقاومة المستميتة، ضد الاستعمار الفرنسي الصليبي للجزائر، ثم كان من نتاج خريجي هذه الجامعة أمثال هذه البحوث العلمية الجادة، بحوث تحمل البشائر، بأن الجزائر لا تزال بحمد الله على العهد والوفاء، وأنها بأرضها وسمائها وشعبها وعلمائها؛ وقف للدفاع عن هذه الشريعة الغراء.

وبين يدي القراء الأوفياء صفحات من بحث جاد، يحمل عنوان "تجديد أصول الفقه عند الدكتور حسن الترابي" قدمه الباحث المتميز الذي غدا اليوم بفضل الله، وبالجد والمثابرة بدرا في سماء الجزائر، الدكتور مهاوات عبد القادر، واصل به جهاد الأمير عبد القادر. ونال ببحثه درجة الماجستير من جامعة الأمير. وقد تشرفتُ بالإشراف عليه أول مرة، ثم شاءت الأقدار أن أغادر الوطن قبل تمام بحثه، ولكنه واصل المسير؛ حتى استكمل أدوات البحث بنيل شهادة الدكتوراه، وهو يرابط في رحاب جامعة الوادي وما حولها من الحواضر، ينشئ الأجيال، ويدعو بالحسنى، ويرشد الناس في المجامع والجوامع، ابتغاء رضوان الله.

وها هو اليوم يقدم بحثه للقراء، قطوفا دانية، وثمارا يانعة، بعد أن استقصى فيه المصادر والمراجع، فبيّن مفهوم التجديد في أصول الفقه، شكلا ومضمونا، ونخل دعوات التجديد المختلفة. ثم عكف على دعوة الدكتور حسن الترابي، ورصد فكرته منطلقا وميدانًا وآفاقا.

واستهل الباحث موضوعه بأسئلة مشروعة حول مفهوم التجديد في أصول الفقه ودوافعه، ومجالاته، وثمراته. ومبرزا هذا المفهوم عند الترابي، ودوافعه ومستنداته، ومبيّنا سبب اختياره فكر الترابي موضوعًا للبحث؛ لِما عُرف عنه من

إلحاح مشهود لتجسيد هذا التجديد، ودعوته له على امتداد عقدين من الزمن أو تزيد، فضلا عن كون نشاط الترابي الدعوي والسياسي، تجربة عملية محصت بعض أفكاره ودعواته اللافتة، بل والمثيرة أحيانا. من مثل فقه التدين العام، ودعوة العوام للمشاركة في الاجتهاد، وتحويله الإجماع إلى استفتاء شعبي مفتوح، وجعله القياس نظرا فطريا حرّا لا ينضبط بما رسمه علماء الأصول، وتوسّعه في مفهوم الاستصحاب، رغبة في رسم معالم منهج جديد لأصول الفقه.

ولا ريب أن هذه المقالات المثيرة وزعت المواقف، وجعلت صاحبها بين قادح ومادح، فحملت بعضًا على التعاطف معه، واستفزت آخرين فتحاملوا عليه، وكانت فترة من الجدل والحوارات الساخنة، شهدتها الساحة الفكرية في تلك الحقبة من نشاط الترابي.

واليوم وقد أفضى الرجل إلى ما قدّم، فلا نقول عنه إلاّ خيرا، ولا تسمح لنا مبادئ ديننا وأخلاقنا أن ننكر جهوده، أو نغمطه حقه، فقد اجتهد وسعه، وكان ظاهر أمره الصدق في دعوته، فاستوجب حسن الظن به، وعلينا بظواهر الأمور. وعند الله تبلى السرائر.

وفي خضم موج التدافع حول تجديد أصول الفقه، كان لباحثنا الجرأة لأخذ المبادرة، فأمسك بخيوط القضية ووضعها على طاولة التشريح، فكشف عن مكوناتها وجلّى خباياها، وأبان ما فيها من سداد، وما نأى منها عن الصواب.

و كان باحثنا الأمين أمينا في ما كتب، أوفى فكر الرجل حقه من العرض، وأنصف إذ وصف، وعدل في الحكم حين حكم، سواء أكان الحكم له أم عليه، ولم تأخذه في الحق خشية سلطان مطاع، ولا أغراه مطمع في سقط المتاع، تجرد للحقيقة، وبيّن ما في دعوة الترابي من المقبول، وما فيها من المردود.

ومضى بالبحث بعد ذلك بعيدا فاقترح ما يراه جديرا بالتناول في ميدان تجديد أصول الفقه، وفتح الآفاق للباحثين أن يطرقوه، حتى يقدموا خدمة نافعة لعلوم الشريعة إجمالا ولأصول الفقه تحديدا.

ولا أريد تفصيل مضمون البحث؛ حتى لا أستعجل الشيء قبل أوانه، وإنما أدع للقارئ النبيه الميدان رحيبًا؛ ينطلق فيه رفقة دليل خرّيت، في رحلة شيقة

ماتعة، ولا ريب أنها جليلة بالثمرات اليانعة، ينفحه بها خلال فصول هذه الرسالة ومباحثها، ثم يخلص به إلى خلاصتها في الخاتمة الجامعة.

ونسأل الله أن يثيبه على هذا الجهد العلمي الصادق المبرور، ويجعله في ميزان الحسنات يوم النشور. إنه ولي كريم، غفور شكور.

مساء الأحد 7 ربيع الثاني 1442هـ، الموافق 22 نوفمبر 2020م

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. أما بعد:

فإن علم الأصول يُعَدُّ من أعظم ما أنتج العقل الإسلامي، وبه انفردت الأمة الإسلامية عن غيرها من الأمم إلى جانب علم مصطلح الحديث، فهما من أشرف العلوم الشرعية. فإذا كان هذا الأخير بجميع صنوفه نميز به بين سقيم الأخبار وصحيحها، فإن علم الأصول هو الآلة التي يستعملها المجتهد؛ لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، إلى جانب اهتدائه بمقاصد الشريعة الإسلامية؛ حتى يكون الحكم المستنبَط مؤديا لحكمة وضع التشريع، وهي: جلب المصالح للمكلف، ودرء المفاسد عنه.

والدارس لعلم الأصول يرى أن العلماء قد سلكوا في كتابته وتدوين وتقرير مسائله وقواعده مناهج عدة، ابتداء بالإمام الشافعي - رحمه الله - الذي يُعد واضع أسس هذا العلم من حيث التدوين، مرورا بالإمام الشاطبي - عليه رحمة الله - الذي يُعد نقلة نوعية في تاريخ الكتابة في هذا الفن، إلى يومنا هذا، حيث نجد نداءات من هنا وهناك ترى ضرورة التجديد في هذا العلم.

فبعد أن كانت المصنفات الأصولية تكتب على طريقتين: **أولاهما** " طريقة المتكلمين "، وهي اتجاه نظري، لا يعتمد في تقرير القواعد على الفروع الفقهية، بل يعتمد على الأدلة الشرعية وأصول اللغة والقضايا العقلية. **وثانيهما** " طريقة الحنفية "، وهي اتجاه متأثر بالفروع الفقهية، ويتجه لخدمتها، مستنبطا القواعد الأصولية على ضوئها، وفي حدود مفاهيمها ومدلولاتها. وتولدت عن هاتين الطريقتين طريقة **ثالثة** في التدوين الأصولي، حيث عملت على الجمع بينهما عند عرض المادة الأصولية. وبعد أن كانت المصنفات الأصولية جميعها تكتب على إحدى الطرق السابقة، جاء الإمام الشاطبي في القرن الثامن الهجري، ليؤكد على ضرورة استعمال وسيلة المقاصد الشرعية عند استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها

التفصيلية، إلى جانب قواعد الأصول. فطريقة الشاطبي وإن كانت لم تجد صيتاً في بدايتها – على المستوى النظري [1] – إلا أن علماء العصر الحديث أدركوا جدواها وفائدتها العظيمة على الفقه الإسلامي، فبدأ العلماء يشيدون بها، ويؤلفون فيها، وعلى رأسهم الإمام محمد الطاهر بن عاشور – رحمه الله – وكذا الدراسات المعاصرة التي تلته [2].

إلا أن البعض أصبح يرى عدم جدوى هذه الطرق كلها في وقتنا الحاضر، فهي قاصرة – في نظرهم – على مواكبة مستجدات العصر، فظهرت على الساحة الفكرية قضية عُرفت بـ: " التجديد في أصول الفقه " والتي منها – بل ومن أبرزها – محاولة الدكتور حسن الترابي في رسالته: " تجديد أصول الفقه الإسلامي "، وفي مواضع أخرى من رسائله وكتبه ومقالاته وحواراته ومحاضراته وندواته، لذا أردت مستعينا بالله عز وجل عرض وتحليل ومناقشة تفاصيل دعوة الترابي لتجديد أصول الفقه في هذه المذكرة الموسومة بـ: " **تجديد أصول الفقه عند الدكتور حسن الترابي - عرضٌ ونقدٌ** "، معتمدا على رسالته السابق ذكرها أساسا، وكذا سائر نتاجه العلمي، خصوصا: " تجديد الفكر الإسلامي " و " منهجية الفقه والتشريع الإسلامي ".

أهمية الموضوع:

قد تجيء الأهمية في مناقشة قضية شرعية معينة لشخصية معينة بناء على خطورة تلك القضية، وما لها من أثر كبير على الكيان الجماعي والمحيط العام، أو بناء على ما لتلك الشخصية من أثر عالمي على الفكر الإسلامي المعاصر، ولن أخطئ الصواب – إن شاء الله تعالى – إذا قلت بأن القضية المطروقة ذات خطر وحساسية، فبما أن دعوة الترابي لتجديد أصول الفقه تتعلق بقواعد علم هو ركيزة

---

(1)- أقول هذا؛ لأن العلماء كانوا يُعمِلون وسيلة المقاصد من الناحية التطبيقية، وإن لم يقرروها ويؤكدوا عليها من الناحية النظرية بمثل الذي فعله الإمام الشاطبي.

(2)- من هذه الدراسات: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها لعلال الفاسي، ومقاصد الشريعة الإسلامية ليوسف العالم، ونظرية المقاصد عند الشاطبي لأحمد الريسوني، ونظرية المقاصد عند ابن عاشور لإسماعيل الحسني.

الفقه الإسلامي عند استنباط أحكامه، وأن الفقه هو الجانب العملي في الشريعة الإسلامية، فإنه يتبين لنا مدى أهمية طرق مثل هذا الموضوع، والتصدي له بالعرض والتحليل والنقد البناء. كما أنني لن أبعد عن الحقيقة إذا قلت بأن الدكتور حسن الترابي ذو أهمية وخطر مكتسبيْن من وضعه التنظيمي، فهو على رأس كيان إسلامي نشط في السودان، لا تُنكر أهميته في محيط السياسة الموجهة بالدين في وقتنا الحالي، وهو في موقع الإمامة والزعامة لجمع لا يستهان به من المسلمين الجادين في خدمة الإسلام، فهو ليس بمؤلِّف عادي أو باحث حر، يُعنى بالإمتاع الذهني، أو الاستفادة المادية والمعنوية لرواج كتبه، لذا فإن ما يكتبه الترابي ويُصْدِره يقع من هؤلاء الأتباع بمكان، هم أصالة، والمتعاطفون معهم في العالم أجمع بالتبع. هذا إضافة إلى أن موضوع التجديد في أصول الفقه يعتبر من مواضيع الساعة، التي تحتاج إلى دراسة وتمحيص واستفراغ الجهد.

إشكالية الموضوع:

يمكن لي أن أحدد إشكالية البحث في الأسئلة الآتية:

1. ما المقصود بمصطلح التجديد؟ وما معناه عند الترابي؟
2. ما هي أهم دعوات التجديد في أصول الفقه؟
3. هل كانت هذه الدعوات للتجديد على مستوى شكل علم الأصول، أم على مستوى مضمونه؟
4. وإذا كانت الدعوات على مستوى المضمون، فهل هي في مضمون علم الأصول كله، أم في مواضيع مخصوصة منه؟
5. ما موقع دعوة الترابي من هذه الدعوات؟
6. ما هي الدوافع التي جعلت الترابي يدعو إلى التجديد في علم أصول الفقه؟
7. ما هي معالم التجديد في أصول الفقه عند الترابي؟
8. ما هي الحجج التي بنى عليها الترابي فكرة تجديده لأصول الفقه؟ وما مدى صحة وقوة تلك الحجج؟
9. ما هي علاقة ما عرضه الترابي من جديد في أصول الفقه بما هو مقرر في كتب الأصول؟

10. هل جدد الترابي فعلا في أصول الفقه؟

هذه الأسئلة الرئيسة التي ستجد جوابا – إن شاء الله تعالى – في هذا البحث، إلى جانب أسئلة فرعية أخرى.

أسباب اختيار الموضوع:

إن أسباب ودوافع اختيار هذا الموضوع يمكن لي أن ألخصها في أمرين اثنين:

أولهما: سبب ذاتي: وهو أنه لما منَّ الله عليَّ بالالتحاق بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية في السنة الجامعية: 1418/1417هـ، الموافقة: 1997/1996م، وأثناء دراستنا في الجذع المشترك، كنت شغوفا بدراسة الفقه وأصوله، حتى عزمت على التخصص فيهما، فكان أن وفقني الله لذلك. ومن ثَم عكفت على دراسة كتب كلٍّ من العِلميْن مصادر ومراجع ما استطعت، وكنت من حين لآخر أتردد على قسم الدوريات بالجامعة؛ لأتفحص ما يُكتب في المجلات من مقالات مما له علاقة بتخصصنا، فلفتت انتباهي ظاهرة التجديد في أصول الفقه، خاصة من خلال مجلتيْ: "المسلم المعاصر" التي يرأس تحريرها الدكتور جمال الدين عطية، و"إسلامية المعرفة" التي تصدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، كما وقفت على مقال للدكتور علي جمعة حول هذه الظاهرة بحولية الدراسات الإسلامية، ومقال آخر لأستاذنا الدكتور مصطفى باجو بعنوان: "المنهج العلمي لدراسة أصول الفقه" بمجلة منهاج الشريعة [(1)]، تحدث في آخره عن الظاهرة، ومثَّل لها بدعوة الدكتور حسن الترابي، محيلا على رسالته: "تجديد أصول الفقه الإسلامي"، فكان أن رجعت إلى هذه الرسالة، واطلعت على ما فيها إجمالا، فوقع في نفسي أن أتناول ما عرضه الترابي في تلك الرسالة بالتحليل والمناقشة والنقد الموضوعي.

ثانيهما: سبب موضوعي: ويتمثل في أنني لما تكلمت عن ظاهرة التجديد في أصول الفقه عموما، وعند الترابي خصوصا، مع بعض طلبة العلم، وجدتهم إما رادين لها جملة وتفصيلا دون تأمل وتدقيق، أو مرحبين بها دون تدبر وتمحيص، أو متحفظين منها دون عزم على البحث عن الحقيقة والإنصاف. ولما بحثت عن كتابات العلماء

(1)- يمكن معرفة معلومات هذين المقالين في قائمة المصادر والمراجع.

والباحثين وانطباعهم حول ما كتبه الترابي في هذه القضية، لم أجد ما يشفي غليلي – كما سأبين عند عرضي للدراسات السابقة للبحث – فبعد أن وفقني الله تعالى إلى دخول قسم الدراسات العليا، عرضت الموضوع على أستاذي الدكتور مصطفى باجو، فرحب به، وشجعني على الخوض في غماره، فاستخرت الله تعالى في ذلك، ففتح عليَّ فيه، فبدأت في إنجازه.

أهداف البحث:

من المعلوم أن قضية التجديد في أصول الفقه مسألة حساسة، لا يسع من هو في مستواي أن يَبُتَّ في قضاياها، ولكنني من خلال هذا البحث أهدف إلى تحقيق الآتي:

1. إلقاء نظرة على ظاهرة التجديد في أصول الفقه، والوقوف على أهم دعواتها.
2. التركيز على أنموذج الترابي لتحليله ومناقشته.
3. عرض عناصر دعوة الترابي في شكل ممنهج، إذ هو قد عرضها في رسالته " تجديد أصول الفقه الإسلامي " وسائر نتاجه العلمي في شكل متناثر سردي أدبي أكثر منه أصولي.
4. محاولة إنصاف الترابي في دعوته، دون غُلُوٍّ فيه، ولا إنقاص من قيمته.
5. الوقوف على مدى الجديد الذي جاء به الترابي في أصول الفقه.
6. إعطاء تصور خاص للتجديد في أصول الفقه.

وحيث إنني أرمي إلى البناء والإصلاح من خلال هذا العمل المتواضع، فإنني سألتزم الموضوعية في النقد والمناقشة، فأقول للترابي: أحسنتَ، إن رأيت أنه أحسن، وأقول له: أخطأتَ، إن رأيت أنه أخطأ، مكتفيا في ذلك بالظواهر، دون الغوص في النوايا، أو التنقيب في الضمائر؛ إذ إن شأن ذلك مرده إلى الله تعالى، فهو وحده الذي ﴿ يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ ﴾ [غافر: 19].

منهج البحث:

اقتضت طبيعة بحثي أن أستخدم عدة مناهج، أذكر أهمها فيما يأتي:

1. **المنهج الاستقرائي:** وهذا عند استقصاء دعوات التجديد في أصول الفقه، وكذا عند جمع المادة العلمية للموضوع الأصولي الواحد عند الترابي من خلال رسالته في

تجديد أصول الفقه جميعها، وكذا باقي مؤلفاته؛ حتى يحصل لنا التصور الكافي لنظرته له.

2. **المنهج المقارن:** وهذا عند مناقشة الترابي في عناصر دعوته، وعرض هذه الأخيرة على ما هو مقرر عند الأصوليين.

3. **المنهج الوصفي:** واستخدمته عند عرض وبيان تصور الترابي للمواضيع الأصولية المختلفة.

4. **المنهج النقدي:** واستعملته عند التأمل والتمحيص بإرادة الحكم على نظرته للموضوع الأصولي المعيَّن، ومدى جدوى تلك النظرة.

منهجية البحث:

التزمت في كتابة بحثي منهجية معينة، أذكر فيما يأتي أهم عناصرها:

1. تخريج الآيات يكون في المتن بالطريقة الآتية: [اسم السورة: رقم الآية].

2. تخريج الأحاديث يكون في الهامش بالطريقة الآتية: ذكر صاحب المصنَّف الحديثي وعنوانه، الكتاب، الباب، رقم الحديث إن وُجد، الجزء والصفحة.

3. اعتمدت في التهميش عند ذكر المصدر أو المرجع لأول مرة، أن أوثق معلوماته وفق الترتيب الآتي: المؤلِّف، المؤلَّف، التحقيق إن وُجد، رقم الطبعة، دار النشر، مكان النشر، تاريخ النشر، رقم الجزء إن وجد، رقم الصفحة أو الصفحات، التصرف إن وجد.

4. عند استعمال الكتاب في مواضع أخرى في البحث، أكتفي بذكر: المؤلِّف، المؤلَّف، رقم الصفحة.

5. إذا كان المرجع رسالة علمية أكاديمية، فإن التوثيق يكون كالآتي: الباحث، عنوان الرسالة، نوع الدرجة العلمية، الإشارة إلى الاعتماد على النسخة الأصلية المرقونة غير المنشورة، المشرف، الجامعة، مكانها، سنة المناقشة، رقم الصفحة.

6. إذا كان المرجع عبارة عن مقال في مجلة، فإن التوثيق يكون كالآتي: صاحب المقال، عنوان المقال، المجلة، رقم العدد، سنة الصدور، مكان الصدور، رقم الصفحة.

7. إذا كان مؤلفو الكتاب أكثر من اثنين، أكتفي بذكر اسم الأول، وأردفه بكلمة: "وآخرون".

8. التوثيق بالنسبة للمعاجم اللغوية أذكر فيه إضافة إلى معلومات الكتاب اللازمة: " مادة: كذا " قبل رقم الجزء والصفحة.

9. أترجم لجميع الأعلام الواردين في متن البحث ما استطعت إلى ذلك سبيلا، سواء كانوا قدامى أو محدثين، وسواء كانوا صحابة أو مَنْ بعدهم، إلى غاية أعلام العصر الحديث الذين ما زالوا على قيد الحياة حين كتابة البحث.

10. عندما أحذف كلاما من النصوص المقتطَفة أضع العلامة: ... (ثلاث نقاط متعاقبة).

11. التزمت رموزا معينة لإفادة المعاني الآتية: الطبع: ط، التحقيق: ت، الصفحة: ص، عدد المجلة: ع، التاريخ الهجري: هـ، التاريخ الميلادي: م، وهذا من باب الاختصار؛ لتكررها معنا.

12. إذا وجدت بالمرجع التاريخيْن الهجري والميلادي أثبتهما معا بالطريقة الآتية: التاريخ الهجري/التاريخ الميلادي. وإذا وجدت أحدهما فقط، أثبت الموجود وحده.

13. عندما أعرض رأيا للترابي في مسألة ما، فإنني أردف ما نسبته إليه بنقول عنه؛ وهذا من باب التوثيق أولا، وكذا لأجل تأكيد المعنى الذي فهمته عنه للقارئ.

والذي جعلني أنحو هذا المنحى، هو أنني لما تكلمت في لقاءات عديدة مع بعض الأساتذة وطلبة العلم عن أفكار الترابي عموما، وما تعلق منها بأصول الفقه على وجه الخصوص، استبعدوا صدورها منه، أو حمَّلوني مسؤولية سوء الفهم عنه، لذا سلكت طريقة النقل الحرفي لكلامه، خاصة وأن كتبه ورسائله ليست في متناول الكثير من القراء، وهذا ما لمسته حقيقة من خلال البحث عنها في المكتبات العامة والخاصة.

هذا إضافة إلى أن تعدد النقول عنه في المسألة الواحدة من شأنه أن يثبت للباحث والقارئ أن الترابي ما زال على فكرته لم يتزعزع، وأنه يَعِي ما يقول جيدا؛ ليحذف المطلِع من ذهنه أن ما يقرره الترابي هو مجرد فكرة عابرة، بل هو قناعة راسخة عنده.

مصادر ومراجع البحث:

لقد وفقني الله تعالى أثناء تحرير هذا البحث إلى التعامل مع الكثير من المصادر والمراجع، ولكن المؤلفات التي كثُر استعمالها، وكان لها الأثر الكبير في الكتابة، هي ما يأتي ذكره:

1. كتب الترابي الآتية: تجديد أصول الفقه الإسلامي، تجديد الفكر الإسلامي، منهجية الفقه والتشريع الإسلامي، فهذه الكتب الثلاثة كانت المورد الأساس لاستقاء أفكار الترابي الأصولية. وهنا أنبِّه إلى أني لم أستخدم كتب الترابي التي لا تحوي مادة أصولية أصلا، أو التي تحمل مادة أصولية ليست ذات بال، بحكم أنها موجودة في الكتب الرئيسة التي اعتمدت عليها.

2. كتب الأصول الآتية: المستصفى للغزالي، الإحكام للآمدي، إرشاد الفحول للشوكاني، فهذه المصنفات الثلاثة كانت هي المعتمد الأساس في جمع المادة الأصولية. واستعنت في صياغتها لتناسب لغة العصر على مراجع حديثة أهمها: الوجيز في أصول الفقه لعبد الكريم زيدان، أصول الفقه الإسلامي لوهبة الزحيلي، معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة لمحمد بن حسين الجيزاني.

3. كتب التراجم الآتية: الاستيعاب لابن عبد البر، سير أعلام النبلاء للذهبي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية للقرشي، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية لمحمد بن محمد مخلوف، طبقات الشافعية للإسنوي، طبقات الحنابلة لمحمد بن أبي يعلى. وهذه المصنفات الستة استعملتها لترجمة الصحابة والأعلام المتقدمين، أما بالنسبة للأعلام المتأخرين والمعاصرين، فقد اعتمدت على موسوعة الأعلام للزركلي، ومواقع مختلفة على شبكة الأنترنيت.

الدراسات السابقة:

لم أجد - على حسب بحثي واطلاعي - من تناول موضوع " تجديد أصول الفقه عند الترابي " تناولا مركزا، أو من بحثه بحثا علميا دقيقا، رغم أهمية القضية والشخصية، ورغم كثرة الانتقادات التي وُجِّهَت إلى الترابي حول ما ذهب إليه، اطلعت على كثير منها في مواضع من كتب مختلفة، أو في ثنايا مقالات مبثوثة على شبكة الأنترنيت. ولعل الأعمال الآتية هي أهم ما قرأت فيما له علاقة بالموضوع:

1. مفهـوم التجديـد بـين السـنة النبويـة وبـين أدعيـاء التجديـد المعاصـرين لمحمـود الطحان، وهو رسالة صغيرة [1] استفدت منها في تعريف التجديد، وأخذ فكرة عامة عـن أفكار الترابي، إذ هـو ركـز على عـرض سـمات حركتـه التجديديـة، إلا أنـه يُعـاب عليـه تهجمـه على شـخص الترابي بـبعض الأوصـاف والعبـارات التي لا تتناسـب مـع الموضـوعية العلميـة والنقـد البنـاء، كمـا أنـه نـاقش أفكار الترابي الأصـولية مناقشـة عابرة غير مستوعِبة.

2. الـدكتور الترابي وفسـاد نظرية تطوير الـدين لعبـد الفتـاح محجـوب، ركـز فيـه على عـرض بعـض الأخطـاء السياسـية للترابي – كمـا يراهـا المؤلّـف – وعلى بيـان علاقتـه بتنظـيم الإخـوان المسـلمين، ونقـدِ كتابيـه " تجديـد الفكـر الإسـلامي " و" المـرأة بـين تعاليم الـدين وتقاليد المجتمع "، والـذي ميز هـذا الكتـاب أن فيـه تحـاملا وكلاما لاذعـا للترابـي، وأن مناقشـته في التجديـد الأصـولي كانـت قصـيرة وسـطحية، اكتفـى فيهـا بعرض بعض أقواله في الموضوع، موضِّحا إياها، مشيرا إلى خطورة ما ذهب إليه.

3. الـرد القـويم لما جاء به الترابي والمجادلون عنه من الافتراء والكـذب المهين للأمين الحاج محمد أحمد، جمع فيه مؤلفه جملة من المآخذ في العقيدة والحديث والفقه وأصوله التي لاحظها على الترابي، وحـاول نقـده، لكنـه سلك أسـلوب التحامـل أيضـا والنقـد العـام السـطحي، ولـم تَحْـظَ القضـايا الأصـولية التي تكلـم عنهـا الترابي إلا بـذكر بعضها مجرد ذكر، مُنَبِّها على أنها خارجة عن المألوف في هذا العلم.

4. الاجتهـاد والتجديـد في الشـريعة الإسـلامية بـين تأكيـد الحقـائق وتفنيـد المـزاعم للخـواص الشـيخ العقـاد، عـرض صـاحبه في آخـره شـيئا مـن أفكار الترابي في شـكل اقتطـاف فقـرات مـن رسـائله الـثلاث الآتيـة: تجديـد أصـول الفقـه الإسـلامي، منهجيـة الفقـه والتشـريع، المـرأة بـين تعـاليم الـدين وتقاليـد المجتمـع، ثـم علَّـق على تلـك الفقـرات تعليقـا مجملا، مركـزا على بيـان خطـورة تلـك الأفكـار، وآثارهـا السـلبية على الحركـة الإسـلامية المعاصـرة، مسـتعملا أثنـاء تعليقـه أسـلوبا تهكميـا يُفهـم منـه معنى

(1)- أصلها مقال بمجلة " الشريعة والدراسات الإسلامية " التي تصدرها كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت، نُشر في العدد الأول، سنة 1404 هـ / 1984 م.

التجـريح، والملاحـظ على الكاتـب أنـه لـم يركـز على المسـائل الأصـولية التي قـال بها الترابي، ومن ثَم لم تأخذ حقها من العرض والتعليق والمناقشة.

5. المصالح المرسلة وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي لمحمد أحمد بوركاب، فالكتاب من خلال عنوانه لم يخصصه صاحبه لبحث قضية التجديد في أصول الفقه إلا أنه عقد لها في آخر كتابه فصلا طيبا، أَعُدُّه من أحسن ما قرأت في مناقشة الترابي مناقشة علمية موضوعية، لكن عدم تخصيص الكتاب لبحث القضية أصالة، أمرٌ جعل المؤلّف يغفل عن بعض الجزئيات الأصولية التي أثارها الترابي أصلا، أو أنه يذكرها ولكنه لا يشبعها مناقشة [1].

خطة البحث:

بعد اختيار الموضوع سرت في كتابته وفق خطة رسمتها على أسس علمية ومنطقية، وهي كما يأتي:

أولا: المقدمة: تكلمت فيها عن أهمية الموضوع، وحددت فيها إشكاليته، وأسباب اختياره، والأهداف المرجوة منه، وعرضت فيها أيضا المنهج الذي سلكته في معالجة مسائله، وأهم عناصر المنهجية التي اتبعتها في كتابته، وذكرت مصادره ومراجعه الأساسية، مشيرا إلى الدراسات السابقة له، كما وضحت فيها الخطة العامة له، وأخيرا أتيت على ذكر أهم الصعوبات التي واجهتني أثناء تحريره.

ثانيا: صلب الموضوع: وقسمته إلى فصلين:

- خصصت **الفصل الأول** منهما لدعوات التجديد في أصول الفقه وبيان موقع دعوة الترابي منها، ووزعت مادته على ثلاثة مباحث:

فكان المبحث الأول للتعريف بالمصطلحات الثلاثة الأساسية المكوِّنة لعنوان المذكرة، ولذا قسمته إلى ثلاثة مطالب: أولها للتعريف بأصول الفقه، حيث عرَّفته كمركب إضافي، ثم كعِلْم قائم بذاته له هذا الاسم، وذكرت نبذة وجيزة عن نشأته. وثانيها للتعريف بالتجديد، حيث عرفته لغة واصطلاحا، وبينت الضرورات التي

(1)- عثرت على هذا الكتاب عندما أوشكت على نهاية تحرير المذكرة، ولما كان المؤلّف مدرسا بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة، فقد التقيت به يوم: 24 ربيع الثاني 1425هـ / 13 جوان 2004م بالجامعة، وباحثته في الموضوع، فأكد لي أن ما يعرفه عنه هو ما أثبته في الكتاب المذكور.

تدعو إليه. وثالث المطالب للتعريف بالدكتور الترابي، حيث عرضت سيرته الذاتية، وبينت مصادر ثقافته، وسردت قائمة نتاجه العلمي، لأشير في الأخير إلى مواقف الناس المختلفة من شخصيته.

وأما المبحث الثاني فكان لعرض أهم دعوات التجديد في أصول الفقه، حيث قسمت هذه الدعوات إلى ثلاث مجموعات، جاعلا إياها ضمن المطالب الثلاثة الآتية: الأول لدعوات التجديد على مستوى شكل علم أصول الفقه، والثاني لدعوات التجديد على مستوى مضمون مواضيع أصولية مخصوصة، والثالث لدعوات التجديد على مستوى مضمون أصول الفقه عموما. وكل مجموعة من هذه المجموعات الثلاث الآنفة الذكر اشتملت على خمسة نماذج، وأشرت في آخر هذا المبحث إلى أن دعوة الترابي لتجديد أصول الفقه تندرج ضمن المجموعة الأخيرة.

وأما المبحث الثالث فخصصته لدعوة الترابي إلى تجديد أصول الفقه وبيان دافعها، وقسمت مادته إلى ثلاثة مطالب: الأول لبيان مدى اهتمام الترابي بمسألة تجديد أصول الفقه، والثاني لبيان دافع الترابي الأساس إلى تجديد أصول الفقه، وهو يتمثل في " نظرته الخاصة للفقه الإسلامي "، لأناقشه في المطلب الثالث في عناصر هذه النظرة، لأصِل إلى معرفة مدى سدادها وإصابتها.

- ويأتي **الفصل الثاني** الذي خصصته لمعالم التجديد في أصول الفقه عند الترابي، وحيث إن المواضيع الأصولية الأساسية التي أثارها كانت أربعة: الإجماع، القياس، الاستصحاب، الاجتهاد، فإني قسمت هذا الفصل إلى أربعة مباحث، كل مبحث يعالج موضوعا واحدا من هذه الأربعة على الترتيب المذكور، ويشتمل كل واحد من هذه المباحث على ثلاثة مطالب: الأول عرضت فيه الموضوع الأصولي المعيَّن كما هو مقرر عند الأصوليين، وثاني المطالب عرضت فيه نظرة الترابي لذلك الموضوع، والمطلب الثالث خصصته لمناقشته في تلك النظرة.

ثالثا: الخاتمة: وعرضت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال البحث، وأرفقتها ببعض الاقتراحات والتوصيات التي رأيت أنها تزيد في خدمة الموضوع، كما حاولت إعطاء نظرة خاصة للتجديد في أصول الفقه.

صعوبات البحث:

يَجْدُرْ بي أن أشير – وأنا أُقدِّم لموضوعي – إلى بعض العوائق والصعوبات التي واجهتني أثناء كتابة هذا البحث [1]، وهي تتحدد أساسا في الأمور الآتية:

1. اختلاف الطبعات في بعض الكتب، إذ قد يتيسر لي الاطلاع على مسألة في كتاب معين بطبعة معينة، ثم بعد فترة أعود إليه لمراجعة مسألة أخرى، وربما المسألة نفسها، فلا أجد إلا طبعة مغايرة للأولى، الأمر الذي يضطرني إلى أن أعيد النظر من جديد في عملية التوثيق.

2. كون الشخصية التي أبحث عن آرائها الأصولية ما زالت على قيد الحياة، مما يجعلني أتابع باستمرار أخباره ونتاجه العلمي عبر المواقع المختلفة على شبكة الأنترنيت، عساني أظفر بجديد فيما يتعلق بالموضوع.

3. نقصان المنهجية عند الترابي في عرض أفكاره، حيث إن القارئ لكتبه يجد أفكاره – في الغالب – غير مرتبة، ومكتوبة بطريقته ولغته الخاصة، الأمر الذي يصعِّب عليَّ فهمها لأول مرة، وهذا الذي يجعلني أعيد قراءة الفقرة الواحدة مرات ومرات، ثم أبحث عن نظير تلك الفكرة التي انقدح في ذهني أنه يقصدها في مواضع أخرى في الكتاب نفسه أو في كتبه الأخرى، حتى يحدث لي الاطمئنان بما فهمته عنه.

وعلى الرغم من هذه الصعوبات التي تضاف إلى جملة الأعباء المترتبة على ما يتحمله المسلم عموما، وطالب العلم الشرعي على وجه الخصوص من مسؤوليات اجتماعية ودعوية، فإنني قد وُفِّقْت – إن شاء الله تعالى – إلى حد ما في تناول الموضوع وصياغته وعرضه في قالب علمي ممنهج مقبول، والفضل في هذا كله لله عز وجل الذي أمدني بالوسع والطاقة والصبر والمصابرة، ثم إلى أستاذيَّ الفاضلين الدكتور " مصطفى باجو " والدكتور " نذير حمادو " اللذيْن أسديا إليَّ جميلا كبيرا عندما احتضنا مشروعي هذا، ولم يبخلا عليَّ بنصائحهما وإرشاداتهما التي أفدت منها كثيرا في هذا البحث، فلهما من الله جزيل الأجر والثواب.

---

(1)- أقول هذا مع أنني أسلِّم بأنه ما من بحث علمي جاد إلا وواجهته العوائق والصعوبات، فأنا أذكر ما اعترضني في بحثي ليس من باب الاعتذار للتقصير الواقع فيه، وإنما من باب تقرير واقع، ولعل بعضا منه يخفى عن القارئ.

وفي الأخير أرجو أن يكون عملي هذا في المستوى المطلوب، في الوقت الذي لا أنكر فيه تقصيري في بعض الأمور، وربما غفلتي عن بعض المسائل، فذاك هو شأن الجهد البشري، لذا أطلب من أساتذتي المناقشين أن يرشدوني إلى ما قد وقعت فيه من الخطأ والتقصير، إن على مستوى شكل الموضوع، أو على مستوى مضمونه؛ حتى أستفيد من ملاحظاتهم في مستقبل حياتي العلمية.

وختاما أسأل الله العلي القدير أن يتقبل مني هذا العمل، وأن يجعله في ميزان الحسنات يوم القيامة، إنه ولي ذلك والقادر عليه، وصل اللهم وسلم على محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وآخر دعواي أن الحمد لله رب العالمين.

الفصل الأول

دعوات التجديد في أصول الفقه
وموقع دعوة الترابي منها

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: التعريف بالتجديد وأصول الفقه والترابي

المبحث الثاني: دعوات التجديد في أصول الفقه

المبحث الثالث: دعوة الترابي إلى تجديد أصول الفقه وبيان دافعها

المبحث الأول

التعريف بالتجديد وأصول الفقه والترابي

في هذا المبحث سوف أمهد لموضوعي بأن أعرف بأصول الفقه ثم بالتجديد ثم بالدكتور حسن الترابي، وذلك من باب الانتقال من العام إلى الخاص في توضيح عناصر عنوان المذكرة: "تجديد أصول الفقه عند الترابي"؛ ولذلك سيكون هذا المبحث ضمن المطالب الثلاثة الآتية:

المطلب الأول: التعريف بأصول الفقه

المطلب الثاني: التعريف بالتجديد

المطلب الثالث: التعريف بالترابي

المطلب الأول

التعريف بأصول الفقه

لمعرفة معنى مصطلح أصول الفقه ينبغي أن نقف عند هذا المسمى كمركب إضافي يتكون من كلمتين: " أصول " و" فقه "، ثم نقف عنده كعِلْم قائم بذاته له هذا الاسم المركب، لنعرض في آخر هذا المطلب نبذة عن نشأة هذا العلم.

الفرع الأول: التعريف بأصول الفقه كمركب إضافي

1. أصول جمع أصل، والأصل في اللغة أسفل كل شيء، وأَصُل الشيء - بضم الصاد - صار ذا أصل، واسْتَأْصَلَتِ الشجرة إذا ثبت أصلها، واستأصل الله القوم إذا قطع أصلهم [(1)]. وأَصْل الشيء أساسه الذي يقوم عليه [(2)].

والأصل عند الفقهاء والأصوليين يطلق على معان كثيرة، منها [(3)]:

أ. **الدليل:** كقولهم: الأصل في هذه المسألة الكتاب والسنة، أي الدليل عليها.

ب. الراجح: كقولهم: الأصل في الكلام الحقيقة، أي الراجح المتبادر إلى ذهن السامع.

ج. المستصحَب: كقولهم: تعارض الأصل والطارئ، أي المستصحَب من الأحوال والأمر الطارئ عليه.

د. القاعدة الكلية: كقولهم: لنا أصل، وهو الأمور بمقاصدها، أي قاعدتنا الكلية.

2. أما **الفقه** فهو في اللغة العلم بالشيء والفهم له. قال تعالى: ﴿ فَمَالِ هَؤُلَآءِ الْقَوْمِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴾ [النساء: 78] .

وفَقِهَ الرجل إذا صار فقيها وساد الفقهاء، وفقيه العرب عالمهم، وتَفَقَّه إذا تعاطى الفقه، وفاقهْتُه إذا باحثته في العلم، ورجل فقيه أي عالم، فكل عالم بشيء

---

(1)- ابن منظور، لسان العرب، ت: عبد الله الكبير وآخرون، بدون رقم ط، دار المعارف، بدون مكان ولا تاريخ ط، مادة: أصل، 89/1، بتصرف يسير.

(2)- إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، ط 2، دار الفكر، بدون مكان ولا تاريخ ط، مادة: أصل، 20/1.

(3)- الإسنوي، نهاية السول (بهامش التقرير والتحبير لابن أمير الحاج)، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ/1983م، 6/1 و7. وكذا: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ت: لطفي عبد البديع، بدون رقم ط، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1382هـ / 1963م، ص 123، بتصرف.

فهو فقيه فيه، إلا أن الفقه غلب على علم الدين لسيادته وشرفه وفضله على سائر أنواع العلم [1].

والفقـه في الاصطـلاح هـو: "العلـم بالأحكـام الشـرعية الفرعيـة العمليـة المستمَدة من الأدلة التفصيلية" [2].

والمراد بالأحكام الشـرعية الفرعيـة العمليـة كل مـا يتعلـق بأعمـال العبـاد وتصرفاتهم من عبادات ومعاملات "كالوجوب والحظر والإباحة والندب والكراهة، وكون العقد صحيحا وفاسدا وباطلا، وكون العبادة قضاء وأداء وأمثاله" [3].

أمـا المقصـود مـن الأدلـة التفصيلية مـا ورد في الكتـاب والسـنة مـن الآيـات والأحاديث المتعلقـة بالأحكـام العمليـة، ومـا يلحـق بهـذين المصـدرين الأساسـين مـن إجماع وقياس وسائر أدلة التشريع الإسلامي الأخرى.

الفرع الثاني: التعريف بأصول الفقه كعِلْم

لقـد عـرف العلمـاء أصـول الفقـه كعِلْـم قـائم بذاتـه لـه هـذا الاسـم المركَّـب بتعريفات متقاربة، نذكر منها ما يأتي:

1. تعريـف الغزالي[4]: "أصـول الفقـه عبـارة عـن أدلـة الأحكـام [5]وعـن معرفـة وجـوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل" [6].

---

(1)- ابن منظور، لسان العرب، مادة: فقه، 3450/5، بتصرف يسير.

(2)- الإسنوي، نهاية السول، 12/1. وكذا: الموسوعة الفقهية، ط3، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 1405هـ / 1984م، 13/1.

(3)- الغزالي، المستصفى، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي، بدون رقم ط، دار الكتب العلمية، بيروت 1417هـ/ 1996م، ص5.

(4)- هو محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد، الفقيه الشافعي، المتكلم، الأصولي، المفسر، المتصوف، ولد بالطابران إحدى قصبتي طوس بخرسان سنة 450هـ، وتوفي بها سنة 505هـ، له مؤلفات عديدة منها: إحياء علوم الدين، والمستصفى والمنخول وكلاهما في أصول الفقه. ينظر: الإسنوي، طبقات الشافعية، ت: كمال يوسف الحوت، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1407هـ / 1987م، 111/2. وكذا: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ت: شعيب الأرنؤوط، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1401هـ / 1981م، 322/19.

(5)- يقصد الأحكام الشرعية الفرعية العملية المستمدة من أدلتها التفصيلية.

(6)- الغزالي، المستصفى، ص 5.

2. تعريف الرازي[1]: "أصول الفقه عبارة عن مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال بها، وكيفية حال المستفيد" [2].

3. تعريف البيضاوي[3]: "أصول الفقه معرفة دلائل الفقه إجمالا، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد" [4].

4. تعريف الشوكاني[5]: "العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية" [6].

من خلال هذه التعاريف يتبين لنا أن مباحث علم أصول الفقه أربعة على الأساس، وهي:

1. أدلة الأحكام الشرعية الإجمالية: وهي الأدلة المتفق عليها – عموما – وهي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، والأدلة المختلف فيها وهي: المصالح المرسلة والاستحسان والعرف وسد الذرائع وغيرها.

---

(1)- هو محمد بن عمر التميمي البكري، أبو عبد الله، فخر الدين الرازي، الفقيه الشافعي، الأصولي، المتكلم، الفيلسوف، ولد بالري سنة 544هـ، وتوفي بهراة سنة 606هـ، من أهم كتبه: مفاتيح الغيب في التفسير، والمحصول في الأصول. ينظر: الإسنوي، طبقات الشافعية، 123/2. وكذا: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 500/21.

(2)- الرازي، المحصول، ت: طه جابر العلواني، ط 3، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1417هـ / 1997م، 80/1.

(3)- هو عبد الله بن عمر الشيرازي، أبو الخير، ناصر الدين، القاضي، البيضاوي، الفقيه الشافعي، الأصولي، المفسر، المتكلم، ولد ببلدة بيضاء بفارس، وتوفي بتبريز سنة 685هـ، من مصنفاته: منهاج الوصول وشرحه في الأصول، وأنوار التنزيل في التفسير. ينظر: الإسنوي، طبقات الشافعية، 136/1. وكذا: الزركلي، الأعلام، ط7، دار العلم للملايين، بيروت، 1986 م، 110/4.

(4)- البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصل (مع شرحه " نهاية السول " للإسنوي وحاشية الشرح " سلم الوصول " لمحمد بخيت المطيعي)، بدون رقم ط، عالم الكتب، بيروت، 1982م، 5/1.

(5)- هو محمد بن علي الشوكاني، الفقيه، الأصولي، المفسر، المجتهد، من كبار علماء اليمن، من أهل صنعاء التي وَلِيَ قضاءها، ولد سنة 1173هـ، وتوفي سنة 1250هـ، من مؤلفاته الجليلة: نيل الأوطار، السيل الجرار، فتح القدير في التفسير، إرشاد الفحول في الأصول. ينظر: الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ/1998 م، 106/2. وكذا: الزركلي، الأعلام، 298/6.

(6)- الشوكاني، إرشاد الفحول، ت: محمد سعيد البدري، ط7، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1417هـ/1997م، ص 18.

2. طرق الاستنباط وقواعده التي بها تستفاد الأحكام الشرعية العملية من الأدلة التفصيلية، مثل مباحث: الأمر والنهي، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والمنطوق والمفهوم، وغيرها.

3. الاجتهاد من حيث شروطه ومجالاته: ويدخل فيه مبحث التعارض والترجيح والفتوى؛ لأنها من خصائص المجتهد، وتدخل فيه مباحث التقليد؛ لكون المقلد تابعا له.

4. الأحكام بمباحثها الأربعة: الحكم الشرعي بنوعيه التكليفي والوضعي، الحاكم، المحكوم فيه، والمحكوم عليه.

ومن خلال النظر في مباحث هذا العلم الجليل تتبين فوائده العظيمة التي أذكر بعضا منها فيما يأتي [(1)]:

1. ضبط أصول الاستدلال، وذلك ببيان الأدلة الصحيحة من الزائفة.
2. إيضاح الوجه الصحيح للاستدلال، إذ ليس كل دليل صحيح يكون الاستدلال به صحيحا.
3. إعطاء الحوادث الجديدة ما يناسبها من الأحكام.
4. إبعاد عملية استنباط الأحكام الشرعية عن الأهواء والميولات.
5. معرفة الأسباب التي أدت إلى وقوع الخلاف بين العلماء، والتماس الأعذار لهم في ذلك.

الفرع الثالث: نشأة علم أصول الفقه

بعد التعرف على أصول الفقه من الناحيتين اللغوية والاصطلاحية، يجدر بي أن أذكر في هذا المقام نبذة وجيزة [(2)] عن نشأة هذا العلم، الذي من المنطقي أن ينشأ ملازما للفقه؛ ذلك لأنه ما دام هناك فقه فإن هذا يعني وجود منهج

---

(1)- الجيزاني، معالم أصول الفقه، ط 2، دار ابن الجوزي، الدمام، 1419هـ / 1998م، ص 23، بتصرف.

(2)- هذه النبذة مقتبسة من: أبو زهرة، أصول الفقه، بدون رقم ط، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ ط، ص 8 وما بعدها. وكذا: شعبان محمد إسماعيل، أصول الفقه تاريخه ورجاله، ط 1، دار المريخ، الرياض، 1401هـ / 1981م، ص20 وما بعدها.

للاستنباط، إذ لا يعقل أن يكون استنتاج الأحكام الشرعية اعتباطا دون رجوع إلى أصل، أو استناد إلى منهج، وهذا المنهج هو أصول الفقه ذاته.

ومن البديهي أن الفقه على عهد النبي ﷺ كان توقيفيا على الوحي بنوعيه: المتلو والمتمثل في القرآن الكريم، وغير المتلو والمتمثل في السنة النبوية، وإنما نشأ استنباط الفقه بعد وفاته ﷺ ابتداء من عصر الصحابة رضي الله عنهم ثم التابعين إلى عصر الأئمة المجتهدين، غير أن الصحابة كان نهجهم في استنباط الأحكام أنهم إذا وردت عليهم المسألة نظروا في كتاب الله، فإن لم يجدوا نظروا إلى ما يحفظونه من حديثه ﷺ، وإلا فإنهم كانوا يجتهدون وفق ما عرفوا من مقاصد الشريعة، وما تشير إليه نصوص الكتاب والسنة، ولم يجدوا في ذلك عسرا ولا حاجة إلى وضع قواعد يسيرون عليها في الاجتهاد؛ وهذا راجع إلى الذوق الفقهي الذي اكتسبوه من صحبتهم له ﷺ، وتجسد أحكام الشرع في حياتهم اليومية، إضافة إلى سليقتهم اللغوية السليمة.

أما في عهد التابعين فإننا نجد الاستنباط أخذ يتسع لكثرة الحوادث، واتساع دائرة التشريع الإسلامي لديهم، وبدأت المناهج تتضح أكثر فأكثر، وتتمثل إجمالا في بروز مدرستين متباينتين: مدرسة الأثر بالحجاز، ومدرسة الرأي بالعراق[1].

وفي هذا الخضم يأتي عصر الأئمة المجتهدين لتتمايز مناهج الاستنباط بشكل واضح، ومن ثَم بدأت تظهر عبارات دقيقة شكلت في الحقيقة البداية الرسمية للدخول في تدوين الأصول؛ إذ نجد مثلا أبا حنيفة [2] ومالكا [3] يحددان

---

(1)- هذا في الغالب، وإلا فإن مدرسة الأثر تعمل بالمصلحة المرسلة وهي من الرأي، ومدرسة الرأي تعمل بالحديث النبوي وإن كان كسبهم فيه قليلا؛ لتحرزهم من الوضع في الحديث، الذي كان ظاهرة ملموسة آنذاك، والرأي عندهم هو الاستحسان. أفادني بهذا أستاذي الدكتور نذير حمادو.

(2)- هو النعمان بن ثابت التيمي بالولاء، الكوفي، إمام الحنفية، وصاحب المذهب المشهور، أحد الأئمة الأربعة، ولد بالكوفة سنة 80 هـ، وتوفي ببغداد سنة 150 هـ، له مسند في الحديث، وتنسب إليه رسالة الفقه الأكبر، ينظر: القرشي، الجواهر المضية، ت: عبد الفتاح محمد الحلو، ط 2، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، جيزة، 1413هـ / 1993م، 49/1، وكذا: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 390/6.

(3)- هو مالك بن أنس الأصبحي، الحميري، أبو عبد الله، إمام دار الهجرة، وأحد الأئمة الأربعة، وإليه تنسب المالكية، ولد بالمدينة سنة 93هـ، وتوفي بها سنة 179هـ، ومن آثاره: الموطأ، ورسالة إلى الليث بن سعد. ينظر:

طريقتهما في الاستنباط في منهاج أصولي بيِّن، كاستخدام أبي حنيفة للقياس والاستحسان، وهو سليل مدرسة الرأي، واحتجاج مالك بعمل أهل المدينة، وهو عميد مدرسة الأثر في زمانه.

وهكذا بدأ العلم بصورته المدونة وليدا في شكل قواعد متناثرة في ثنايا كلام الفقهاء من المدرستين، وعند بيانهم للأحكام، فقد كان الفقيه يذكر الحكم ودليله ووجه الاستدلال، وكان الفقهاء يعتمدون في تقوية آرائهم الفقهية على قواعد أصولية.

وبعد ذلك ظهر بعض المتعصبين لكلا الفريقين فاتسع الخلاف، واحتدم النزاع، إلى أن قيَّض الله تعالى لهذه الأمة من أخذ بيدها إلى الطريق السوي، وبين القواعد والقوانين التي ينبغي أن يحتكم الجميع إليها وهو الإمام الشافعي(1) – رحمه الله –، تمثل هذا العمل الجليل في شكل كتاب أصولي بأتم معنى الكلمة يسمى "الرسالة" فكان بذلك أول (2) من دوَّن هذا العلم، وكتب فيه بصورة مستقلة.

وبعد الإمام الشافعي توالت كتب العلماء في الأصول، فأخذوا ينظِّمون أبحاث هذا العلم، ويُنَظِّرون له، ويوسعونه ويزيدون عليه على النحو الذي أشرنا إليه في المقدمة، وظلت تلك الأبحاث هي المرجع للفقهاء عند استنباط الأحكام، إلى أن ظهرت في عصرنا هذا دعوات للتجديد في هذا العلم، والتي سأسلط عليها

محمد بن محمد مخلوف، شجرة النور الزكية، بدون ط، دار الفكر، بدون مكان ولا تاريخ ط، ص 52. وكذا: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 43/8.

(1)- هو محمد بن إدريس الشافعي، الهاشمي، المطلبي، أبو عبد الله، أحد الأئمة الأربعة، وإليه تنسب الشافعية، ولد بغزة سنة 150هـ، وتوفي بمصر سنة 204هـ. من آثاره: الرسالة في أصول الفقه، وكتاب الأم. ينظر: الإسنوي، طبقات الشافعية، 18/1. وكذا: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 5/10.

(2)- نازع أقوام في أسبقية الإمام الشافعي في التدوين والتقعيد الأصولي، فالشيعة الإمامية تدَّعي أن أول من قعَّد لعلم الأصول الإمام محمد الباقر بن زين العابدين وابنه جعفر الصادق، والحنفية يدَّعون أن الأول هو الإمام أبو حنيفة وتلميذه أبو يوسف، إلا أن أعمال هؤلاء لم تصلنا في شكل مدون، إما لكون تلك الأعمال كانت إملاء منهم على تلامذتهم ولم ترتب ولم تبوب إلا مِنْ بعدهم، أو دوَّنوها لكن المدونات ضاعت، فيبقى على هذا الإمام الشافعي هو أول من دوَّن في علم أصول الفقه تدوينا وتأليفا مستقلا منظما على الأقل فيما وصل إلينا. ينظر: أبو زهرة، أصول الفقه، ص 12 و13. وكذا: شلبي، أصول الفقه الإسلامي، بدون رقم ط، دار النهضة العربية، بيروت، 1406هـ/ 1986م، ص 37 و38.

الضوء في المبحث الثاني من هذا الفصل، لأركز في الفصل الثاني على دعوة الدكتور حسن الترابي، لكن قبل ذلك كله ينبغي أن نتعرف على المقصود من مصطلح التجديد، لنتبيَّن مشروعيته، والضرورات التي تدعو إليه، وهذا ما سأعرضه - إن شاء الله - في المطلب الآتي.

المطلب الثاني

التعريف بالتجديد

التجديد مصطلح ليس بالغريب عن الشريعة الإسلامية، على الرغم من أن البعض يتضجر منه، ويتوجس منه خيفة؛ تقليدا لمن سبق، وتمسكا بالقديم، وعملا بمقولة: " لم يترك السابق للاحق شيئا " فخوفهم من الانتقال عن المألوف، ولو كان في بعض مظاهره قد أصيب بالضعف، وربما كان غير شرعي، واستصغارا لطاقات العلماء المؤهَّلين الموهوبين، كل هذا يجعلهم يتحفظون من التجديد، ولربما رفضوه، ولو كان بمعناه الشرعي الذي سأبينه لاحقا. لذا أقول ابتداء بأن التجديد يستمد مشروعيته من قوله ﷺ في الحديث الصحيح: «إِنَّ اللهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِئَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا» [1]، فهذا الدليل الصحيح الصريح هو العمدة في تقرير مشروعية التجديد. فالأمة في عمومها من حين إلى آخر يضعف إيمانها، وتنحرف في بعض سلوكاتها عن جادة الصواب، ولكن الله سرعان ما يرحمها فيسخِّر لها من يأخذ بيدها إلى شاطئ النجاة عن طريق التجديد.

وفيما يأتي نتعرف على التجديد من الناحيتين اللغوية والاصطلاحية، ثم أبين الضرورات التي تدعو إليه.

الفرع الأول: التعريف اللغوي للتجديد

أصل الاشتقاق اللغوي لكلمة التجديد هو الفعل "جدد" [2] بمعنى قطع، فيقال: جددت الشيء أَجُدُّه جدا إذا قطعته، وحبل جديد أي مقطوع، وملحفة جديد وجديدة حين جدها الحائك إذا قطعها.

---

(1)- رواه أبو داود في سننه عن أبي هريرة ﷺ، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في القرن المائة، حديث رقم: 4291، 109/4، ت: محيي الدين عبد الحميد، بدون رقم ط، دار الفكر، بدون مكان ولا تاريخ ط. وممن قال بصحة هذا الحديث: الحاكم والبيهقي والحافظ ابن حجر والزين العراقي. عزا ذلك لهم شمس الحق العظيم آبادي، ثم وقف عند طريق له معضل سقط منه التابعي أبو علقمة والصحابي أبو هريرة، ثم قال: "مثل ذلك لا يقال من قبل الرأي، إنما هو من شأن النبوة، فتعين كونه مرفوعا إلى النبي ﷺ". ينظر: عظيم آبادي، عون المعبود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1410هـ/1990م، 267/11.

(2)- ابن منظور، لسان العرب، مادة: جدد، 560/1 وما بعدها، بتصرف.

وأما ما جاء منه في غير ما يقبل القطع فعلى المثل من ذلك، كقولهم: جدَّد الوضوء والعهد، أي قطع الوضوء والعهد القديمين، وأحل مكانهما وضوءا وعهدا جديدين حديثين على نسق القديمين.

أما الجديد فهو ما لا عهد لك به. يقال: أمر جديد، أي غير معهود.

والجِدُّ – بكسر الجيم - هو الاجتهاد في الأمور يقال: طالب علم مجد، أي مجتهد في تحصيله، وقد يأتي بمعنى نقيض الهزل، يقال: في تصرفات فلان جد، أي لا هزل فيها.

والجِدَّة - بكسر الجيم أيضا - نقيض البِلَى، تقول العرب: جدَّ الثوب، والشيء يَجِدُّ، أي صار جديدا.

وهذه المعاني اللغوية كلها لها علاقة بمصطلح التجديد، فبالنسبة لمعنى القطع، فإن التجديد يقطع ما اعتاده الناس وألفوه في مجال معين، لينتقل بهم إلى صورة أخرى مغايرة لما اعتادوه وألفوه من أمور خالفت الأصل.

كما أن التجديد فيه معنى الاجتهاد، إذ لا يحصل إلا بعد استفراغ الطاقة والوسع والجهد. إضافة إلى أن التجديد يتنافى مع الهزل، فهو كله جد ونشاط، حتى يتوصل به صاحبه إلى ما يريد. والتجديد أيضا ينقض ما بَلِيَ وانخرم من حقيقة الشيء، ليعيده إلى ما كان عليه. وأما كون التجديد فيه جديد، فإن هذا الجديد فيه يكون مستساغا إذا نسب إلى مرحلة البلى والانخرام، أما أن يُقصد بالجديد الإيجاد من العدم، أو إيجاد شيء على غير مثال سابق، فهذا مما لا يتفق مع معنى التجديد اللغوي، الذي هو قطع عوامل البلى والقدم، وإعادة الشيء إلى ما كان عليه يوم نشأته الأولى، كما يقال لليل والنهار: الجديدان[1]؛ لأنهما يختفيان ويظهران من جديد بالطريقة نفسها.

الفرع الثاني: التعريف الاصطلاحي للتجديد

لقد وقفت على تعريفات كثيرة للتجديد، كلها لعلماء متأخرين، أو مفكّرين معاصرين، أورد أهمها فيما يأتي:

---

(1)- ابن منظور، لسان العرب، 563/1.

1. يقول محمد شمس الحق عظيم أبادي[1]: "المراد من التجديد إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما، وإماتة ما ظهر من البدع والمحدثات"[2].

2. ويقول أبو الأعلى المودودي[3]: "التجديد في حقيقته عبارة عن تطهير الإسلام من أدناس الجاهلية، وجلاء ديباجته حتى يشرق كالشمس ليس دونها غمام" [4].

3. ويقول الدكتور القرضاوي[5]: "التجديد لشيء ما هو محاولة العودة به إلى ما كان عليه يوم نشأ وظهر، بحيث يبدو مع قدمه كأنه جديد، وذلك بتقوية ما وَهِيَ منه، وترميم ما بَلِيَ، ورتق ما انفتق، حتى يعود أقرب ما يكون إلى صورته الأولى" [6].

4. ويقول الدكتور محمود الطحان[7]: "المراد بالتجديد الوارد في نصوص السنة هو بيان ما اندرس من معالم السنن ونشرها، وحمل الناس على العمل بها، وقمع

---

(1)- هو محمد أشرف بن أمير بن علي، أبو الطيب، شرف الحق عظيم أبادي، هندي، علامة بالحديث، من تصانيفه النافعة: عون المعبود شرح سنن أبي داود، والتعليق المغني على سنن الدارقطني، توفي بعد سنة 1310هـ ينظر: الزركلي، الأعلام، 39/6.

(2)- عظيم آبادي، عون المعبود، 263/11.

(3)- هو أبو الأعلى سيد أحمد حسن مودود، ولد سنة 1321 هـ بمقاطعة حيدر آباد، تلقى تعليمه الأول على يد والده، ثم بالمدارس النظامية، عمل صحفيا مدة من الزمن، وألّف عدة كتب منها: الجهاد في الإسلام، الحكومة الإسلامية، الربا، حركة تحديد النسل. يعد مؤسس وزعيم الجماعة الإسلامية بباكستان، توفي سنة 1399 هـ. ينظر: محمد عمارة، أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية، ط1، دار الشروق، القاهرة وبيروت، 1987/1407م، ص 29 – 71.

(4)- المودودي، موجز تجديد الدين، بدون رقم ط، دار الشهاب، باتنة، 1988م، ص 16.

(5)- هو يوسف مصطفى القرضاوي، ولد سنة 1926 بمحافظة الغربية بمصر، حفظ القرآن وهو دون العاشرة، تدرج في دراسته بمعاهد الأزهر إلى أن حصل على الدكتوراه سنة 1973 م، يعد من أعمدة الدعوة الإسلامية في العصر الحديث، تجاوزت مؤلفاته التسعين مؤلفا، منها: فقه الزكاة، العبادة في الاسلام، الخصائص العامة للإسلام. ينظر: موقع القرضاوي على شبكة الأنترنيت: www.qardawi.net

(6)- القرضاوي، من أجل صحوة راشدة، ط 1، بدون دار ولا مكان ط، 1408هـ / 1988م، ص 28.

(7)- هو الأستاذ بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت، حصل على شهادة الدكتوراه سنة 1971م من كلية أصول الدين بجامعة الأزهر، له جملة من المؤلفات أهمها أصول التخرج ودراسة الأسانيد، تيسير مصطلح الحديث، تحقيق كتاب الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع. ينظر محمود الطحان، مفهوم التجديد، ط2، مكتبة دار التراث، الكويت، 1986/1406 م، ص01، هامش (*).

البدع وأهلها، والعودة بالمسلمين إلى ما كان عليه الرعيل الأول من المسلمين" [1].

5. ويقول محمد عابد الجابري[2]: "التجديد الحقيقي المطلوب هو إيجاد الحلول العملية لما يطرحه علينا عصرنا من قضايا لم يعرفها ماضينا، حلول تكون مشبعة بالخلقية الإسلامية ... وتكون قادرة على الدفع بنا في طريق التقدم، طريق مواكبة العصر، والمساهمة في إغناء إنجازاته" [3].

6. ويقول الدكتور الترابي[4]: "التجديد إحياء لمعاني الدين الحق في النفوس، ثم إقبال على واقع التدين لترقية الالتزام بأحكام العمل المقررة شرعا، ولمكافحة ما طرأ على التدين من بدع غشيت الدين من ممارسات سالفة خاطئة ليست منه في شيء، أو أشكال تعبير عفوية لابسته لعهد سبق ولم تعد مناسبة، ثم جهاد لتحقيق الدين في ثوبه المتجدد" [5].

وبالتأمل في هذه التعريفات، وبالاستئناس بالتعريف اللغوي للتجديد، يمكن أن نخلص إلى وضع مفهوم خاص له، وهو كالآتي: "التجديد هو الرجوع إلى الأصل وفق آليات منهجية، وطرق علمية، ترفع ما علق بهذا الأصل من شوائب وسلبيات أورثتها التعاملات والتصورات البشرية الخاطئة له، لتعود به كما كان، فيستطيع بقوته الكامنة فيه مواكبة الأمكنة والأزمنة والأعراف المختلفة".

وعلى هذا فإن التجديد لا يعني الجديد الذي لا مثال سابق له، بل هو عودة إلى التراث الأصيل الثري الذي نسيه الناس، وغفلوا عنه، وأهملوه؛ لأسباب متعددة، وجعلوا مكانه، أو ألحقوا به أشياء أخرى لا علاقة لها به، مما جعلته غير

---

(1)- محمود الطحان، مفهوم التجديد، ص 4.

(2)- هو محمد عابد الجابري، ولد سنة 1935 م بمدينة وجدة المغربية، تحصل على دكتوراه الدولة في الفلسفة من كلية الآداب بجامعة محمد الخامس بالرباط سنة 1970 م، ويعمل بالكلية التي تخرج منها أستاذا للفلسفة والفكر الإسلامي منذ سنة 1967م، له ما يربو عن ثلاثين مؤلفا، منها: الخطاب العربي المعاصر، تكوين العقل العربي، التراث والحداثة. ينظر: موقع الجابري على شبكة الأنترنيت: www.aljabriabed.com

(3)- محمد عابد الجابري، وجهة نظر، بدون رقم ط، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992م، ص 42.

(4)- ستأتي ترجمته مفصلة في المطلب الثالث من هذا المبحث.

(5)- الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ط 1، دار البعث، قسنطينة، 1990م، ص 155.

قادر على القيام بدوره المنوط به، مع مراعاة طريقة عرضه والتعامل معه بما يناسب متطلبات العصر.

ويعجبني مثال حسي ضربه الدكتور القرضاوي شخَّص به هذا المعنى المراد من التجديد، حيث قال: "إذا أردنا تجديد مبنى أثري عريق، فمعنى تجديده: الإبقاء على جوهره وطابعه ومعالمه، وكل ما يُبقي على خصائصه، وترميم كل ما أصابه من عوامل التعرية، وتحسين مداخله، وتسهيل الطريق إليه، والتعريف به ... وليس من التجديد في شيء أن نهدمه، ونقيم عمارة ضخمة على أحدث طراز مكانه" [(1)].

وبناء على ما سبق بيانه، فإن الشيء المجدَّد يُضبط بالمواصفات الآتية [(2)]:

1. أن يكون قد وقع ووجد، وكان للناس به سابقة عهد ومعرفة، فلا يوجد من فراغ.
2. أن يكون قد أصيب أو طرأ عليه التغير والتبديل والتحريف والجمود.
3. أن يعود في جوهره وحقيقته إلى ما كان عليه.
4. أن تحدُث به الفاعلية والاستمرار والصلاح.

ونظرا لعِظم عملية التجديد فإنه لا يقوم بها إلا "من كان مزاجه وطبعه أقرب إلى مزاج[(3)] النبوة، ويكون متصفا بالذهن الصافي، والبصر النافذ، والفكر المستقيم، والقوة على التفكير المجرد من أي تأثير، والشجاعة والجرأة على مزاحمة سيْر الزمان المنحرف، والأهلية والكفاءة الفذة للقيادة والاجتهاد، مطمئنا قلبه لتعاليم الإسلام" [(4)].

وينبغي أن لا نحصر دور القيام بعملية التجديد في شخص واحد يأتي على رأس كل مائة عام، بل إن هذا الدور قد يقوم به أكثر من واحد في القرن نفسه، فإن "من" في الحديث السابق الذكر كما تعني الواحد، فإنها تعني الأكثر من واحد، ولذا

---

(1)- القرضاوي، من أجل صحوة راشدة، ص 28.

(2)- ملخصة من: محمد مراح، مساهمة مجلة المسلم المعاصر في إسلامية المعرفة، رسالة ماجستير، مرقونة، إشراف د. مولود سعادة، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 1415هـ / 1995م، ص 13 و14.

(3)- التعبير بلفظ المزاج فيه نظر؛ لأن النبوة ليست مزاجا وميولا ذاتية، وإنما هي منحة من الله تعالى يصطفي بها من يشاء من عباده. لذا أرى أن الأفضل أن يُجعل مكان لفظ المزاج لفظا آخر أدق نحو: "روح النبوة " مثلا.

(4)- المودودي، موجز تجديد الدين، ص 52.

فإن المناوي [1] - رحمه الله - نبه على هذا المعنى في سياق حديثه عن مواصفات المجدِّد، فقال: "أي مجتهد - واحد أو متعدد - قائما بالحجة، ناصرا للسنة، له ملكة رد المتشابهات للمحكمات، وقوة استنباط الحقائق والدقائق النظريات من نصوص الفرقان وإشاراته ودلالاته واقتضاءاته، من قلب حاضر، وفؤاد يقظان" [2].

الفرع الثالث: ضرورات التجديد

بعد عرض التعريفين اللغوي والاصطلاحي للتجديد، وبعد أن تقرر بأنه مشروع، أود أن أبين بأن هناك ضرورات تدعو إلى القيام بعملية التجديد، خصوصا في هذا الوقت العصيب الذي تمر به الأمة الإسلامية.

ويمكن تصنيف تلك الضرورات إلى ما يأتي:

1. ضرورة طبيعية: ونعني بذلك أن من طبيعة الحياة التحرك والتطور، إذ الحياة دائمة الشباب، مستمرة النمو، تنتقل من طور إلى طور، ومن لون إلى لون، لا تعرف الوقوف ولا الركود، ولا تصاب بالهرم والتعطل، فلا يسايرها في رحلتها الطويلة المتواصلة إلا دين حافل بالحركة والنشاط، لا يتخلف عن ركبها، ولا يعجز عن مسايرتها وزمالتها، ولا تقصر عنها خطواته، ولا تنفد حيويته ونشاطه[3].

2. ضرورة نفسية: ونعني بذلك أن الأمة إذا وقعت في وهدة الانحطاط والتخلف ردحا من الزمن، وما ينشأ عن ذلك من رتابة تطبع الفكر والحياة، ثم ما قد يحدث من اتصال بحضارة ناهضة، فإنه يغمر النفوس إحساس وشعور عارم بضرورة التجديد، فيكون السعي لتحقيقه بمنزلة إرضاء لتلك الضرورة في وجهها النفسي والشعوري[4].

---

(1)- هو عبد الرؤوف بن تاج العارفين، الحدادي، المصري، من كبار علماء الشافعية، عرف بالزهد في حياته، من تصانيفه الكثيرة: كنوز الدقائق، وفيض القدير، والكواكب الدرية، توفي سنة 1031هـ ينظر الزركلي، الأعلام، 204/6.

(2)- المناوي، فيض القدير، ط 2، دار الفكر، بدون مكان ط، 1391هـ / 1972م، 10/1.

(3)- الندوي، رجال الفكر والدعوة، ط 1، دار القلم، دمشق، 1423هـ / 2002م، 89/1، بتصرف يسير.

(4)- محمد مراح، ضرورات تجديد الفكر الإسلامي، مجلة الفيصل، ع 260، 1419هـ / 1998م، الرياض، ص74 و75.

3. ضرورة شرعية وتشريعية: ونعني بذلك أن الإسلام لما كان خاتم الشرائع فإنه من الضروري أن يأتي بشريعة تختم كل الشرائع، ومن هنا كانت شريعة الإسلام صالحة لكل زمان؛ لأنها شريعته، ولكل مجتمع؛ لأنها حياته الفاضلة المهذبة [1]، وهذا ما يسوّغ القول بالضرورة الشرعية والتشريعية للتجديد، الذي وسيلته وإطاره الأدائي الشرعي الاجتهاد.

وعلى هذا، فإن عملية التجديد في علوم الشريعة لا ينبغي أن ننفر منها، بل هي مطلوبة شرعا، حتى تواكب شريعتنا السمحة الخاتمة لجميع الشرائع تطور الحياة، وتدفع عن نفسها عوامل البِلَى والركود، على أن يكون ذلك ممن كان أهلا للتجديد. ومن بين تلك العلوم التي يمكن أن تخضع للتجديد: علم أصول الفقه، وهذا الأمر دعا إليه الدكتور حسن الترابي الذي أنا بصدد التعريف به في المطلب الآتي - إن شاء الله -.

---

(1)- أحمد عبد الغفور عطار، وفاء الفقه الإسلامي بحاجات هذا العصر وكل عصر، ط 2، بدون دار النشر، مكة المكرمة، 1399هـ / 1979م، ص 11 و12.

المطلب الثالث: التعريف بالدكتور الترابي

قبل أن ألقي نظرة عامة على دعوات التجديد في أصول الفقه، وقبل أن أتناول دعوة الترابي بالتحليل والمناقشة، يجدر بي أن أعرف في هذا المطلب بهذه الشخصية، وذلك من خلال عرض سيرة ذاتية وجيزة له، ثم أبين مصادر ثقافته التي سيكون لها أثر على مواقفه وآرائه في المسائل المختلفة، والتي منها قضية تجديد أصول الفقه، لأختم العرض بسرد موجز لنتاجه العلمي، واقفا عند نظر غيره لشخصيّته وعطائها.

الفرع الأول: سيرة ذاتية للدكتور الترابي (1)

ينحدر الدكتور حسن عبد الله الترابي من عائلة مسلمة عريقة، فقد كان لأسلافه الفضل في نشر الوعي الديني في منطقة الجزيرة بوسط السودان، ولد في مدينة " كسلا " سنة 1932م، يحفظ القرآن الكريم بعدة قراءات، درس علوم العربية والفقه وأصوله وباقي علوم الشريعة على والده القاضي عبد الله الترابي، الذي عمل بالقضاء نحو ثلاثين عاما، تلقى تعليمه الأول بالمدارس الحكومية السودانية، والتحق بكلية الحقوق، قسم القانون المدني والشريعة الإسلامية بجامعة الخرطوم، ليتخرج منها بتفوق سنة 1955م.

---

(1)- هذه الترجمة جمعتها ورتبتها ونسقت فيما بين معلوماتها، وهي مأخوذة من:

أ- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، بدون ط، دار الوفاء، جيجل، بدون تاريخ ط، ص47.

ب- موقع المجلس الوطني لجمهورية السودان، أرشيف رئاسة المجلس، السير الذاتية للرؤساء السابقين، 2001 م. ينظر في شبكة الأنترنيت: www.sudan-parliament.org

ج- الترابي، الدولة الإسلامية المعاصرة، مجلة الأمة، ع 17، 1401هـ / 1982م، قطر، ص 9.

د- مجلة المجتمع، الدكتور حسن الترابي في سطور، ع 294، 1396هـ / 1976م، الكويت، ص 5.

هـ- عبد الرؤوف أحمد الأفندي، الثورة والإصلاح السياسي في السودان (الفصل 25: حسن الترابي)، بدون رقم ط، منتدى ابن رشد، لندن، 1995م، ص 218 وما بعدها.

و- إسلام أون لاين، الترابي في سطور، 04 صفر 1421هـ / 08 ماي 2000م. ينظر في شبكة الأنترنيت: www.islamonline.net

وأوفدته الجامعة لمواصلة تعليمه العالي في إنجلترا، حيث حصل على درجة الماجستير من جامعة لندن سنة 1957م، تخصص القانون العام، وفي هذه المرحلة كان رئيسا لاتحادي الطلبة السودانين والطلبة المسلمين في هذا البلد، وبعدها حصل على درجة دكتوراه دولة في أحكام الطوارئ في القانون الدستوري المقارن سنة 1964م، وذلك بعد دراسة نحو أربع سنين في جامعة السربون بفرنسا، يتكلم ويكتب العربية والأنجليزية والفرنسية، ويقرأ الألمانية.

ولدى عودته إلى بلده الأم أصبح عميدا لكلية القانون بجامعة الخرطوم، وأستاذا للقانون الدستوري فيها، كان من المشاركين في وضع دستور دولتي الإمارات العربية المتحدة وباكستان، وكان وراء عملية توحيد القضاء في السودان وإلغاء الفصل بين القضاء الشرعي والقضاء المدني، وعمل عضوا في لجنة مراجعة القوانين السودانية لتتماشى والشريعة الإسلامية.

كما يعتبر الترابي قائدا من قادة العمل السياسي بالسودان على مستوى السلطة الحاكمة أو على مستوى المعارضة، فقد تزعم حزب التجمع الإسلامي (جبهة الميثاق الوطني) بين عامي 1964 و1969م، وانتخب عضوا بالجمعية التأسيسية سنة 1965م التي وضعت الدستور، وعين نائبا عاما سنة 1981م، ثم مستشارا لرئيس الجمهورية سنة 1983م، وفي يونيو 1985م أسس الجبهة الإسلامية القومية، واختير أمينا عاما لها، وفي عام 1988م عين وزيرا للعدل ثم وزيرا للخارجية، وفي أبريل 1991م تولى منصب الأمين العام للمؤتمر الشعبي العربي والإسلامي، وفي أبريل 1996م انتخب عضوا للمجلس الوطني عن دائرة "الصحافة" واختير بالإجماع رئيسا للمجلس (البرلمان)، كما اختير أمينا عاما لحزب المؤتمر الوطني الحاكم.

ونظرا لمواقفه المعارِضة للحكومات السودانية المتعاقبة فقد اعتقل عدة مرات، أولها في عام 1969م، وتم الإفراج عنه عام 1972م حيث أدى فريضة الحج، ولكن هذا الإفراج لم يدم طويلا إذ اعتقل مرة أخرى إلى غاية 1976م، ثم اعتقل أيضا في مارس 1985م حتى قيام الانتفاضة على جهاز الحكم آنذاك، ليعتقل من جديد في الفترة ما بين جوان وسبتمبر من عام 1989م، وأخيرا جمدت

مسؤولياته في الحزب الحاكم في ماي 2000م، ويدخل السجن ثم يحال على الإقامة الجبرية، ليفرج عنه في أكتوبر 2003م، ويعود إلى الساحة السياسية من جديد.

أما من الناحية الاجتماعية فهو متزوج من السيدة " وصال المهدي "، وله من الأولاد ثلاثة أبناء وبنتان، وإقامته مع أهله بحي " المنشية " شرقي العاصمة الخرطوم.

أما من حيث عمله في حقل الدعوة الإسلامية فإنه يعد رائدا من رواد الصحوة الإسلامية المعاصرة، وقائدا من قادة الفكر والعمل الإسلاميين، وذلك من خلال تزعمه لجماعة الإخوان المسلمين في السودان، وكذا تحركه المحوري في الأحزاب الإسلامية السودانية - كما سبق ذكره - إضافة إلى خطبه ودروسه ومحاضراته التي كان يلقيها إن على المستوى المحلي في السودان، أو في العالم الإسلامي، وحتى في الدول الغربية، علاوة على مؤلفاته الكثيرة التي سنأتي على ذكرها لاحقا - إن شاء الله -.

الفرع الثاني: مصادر ثقافته

من خلال العرض السابق لحياة الترابي يمكن لنا أن نحدد مصادر ثقافته، التي من الطبيعي أن يكون لها انعكاس على مؤلفاته ومواقفه من القضايا المختلفة، وهذه المصادر أراها كالآتي:

1. **الشريعة الإسلامية**: وهذا بحكم نشأته الأولى في بيت مُفْعَم بالروح الإسلامية والمعارف الشرعية حيث تمكن من حفظ القرآن الكريم، وكذا تحصله على زاد معرفي شرعي معتبر، هذا إضافة إلى احتكاكه بالحركة الإسلامية السودانية، خاصة جماعة الإخوان المسلمين.

2. **القانون الوضعي**: وهذا بحكم تخصصه في الدراسات القانونية أكاديميا تعلما وتعليما، والدليل على ذلك دراسته الجامعية الأولى، ثم تحصله على درجتي الماجستير والدكتوراه في القانون، ليصبح بعد ذلك مدرسا له في الجامعة، إضافة إلى مشاركته في وضع دساتير لبعض الدول.

3. **النزعة السياسية:** وهذا بسبب تزعمه لأحزاب سياسية إسلامية كثيرة متعاقبة، ومن خلال تقلده لمجموعة من المناصب السياسية الرسمية في الدولة: النيابة العامة، والاستشارة الرئاسية، والوزارة، ورئاسة البرلمان.

4. **الفكر الغربي**: وهذا من خلال تعلمه للغات الأجنبية الثلاثة: الأنجليزية والفرنسية والألمانية، وكذا من خلال إقامته بإنجلترا وفرنسا للدراسة فيهما مدة قاربت تسع سنوات من سنة 1955م إلى غاية سنة 1964م.

يقول الترابي وهو يبرز الروافد التربوية والفكرية التي نهلت منها شخصيته: "كتب الله لي منذ صغري أن أتدرج في سلم التعليم النظامي، وهو نظام غربي النزعة بالطبع، ويسيره الاستعمار في بلادنا، ولا يعترفون بنظام غيره. بينما كنت في البيت أتلقى الثقافة الإسلامية لغة وتراثا عقديا وفقهيا؛ ولذلك اتحد في نفسي مصدرا الثقافة منذ الصغر، كما تتحد مادتان فيخرج منهما مركب جديد ... وبجانب هذه الدراسات ذهبت إلى أنجلترا؛ لأني أردت أن أُنَوِّع، فأنا لا أقبل أصلا الارتهان إلى ثقافة واحدة، لكن البريطانيين حاولوا أن يُكرهوني على متابعة الدراسة العليا عندهم، وكانت هذه المحاولات قاسية علي، وكان من العسير أن أتحرر منهم؛ لأنهم كانوا يحكمون كل الجامعات. ولكن ذهبت إلى فرنسا، وأنا على اطلاع ودراية بالعداوة بين الفرنكفونيين والأنجلوسكسونيين، والتي مازالت إلى يومنا هذا في الثقافة والسياسة. أضف إلى هذا وذاك، أن الله كتب لي نصيبا من العلم في موقع حسبته كتب علي مصيبة، وهو السجن، ففي السجن التحفظي لمدة سبع سنوات وقليل، انصرفت للقراءة بهدوء باللغات العربية والأنجليزية والفرنسية والألمانية ... لو سألتني: من الذين تأثرت بهم؟ فإني لا أكاد أحصيهم عددا. إذ استفدت من العديد من الكتاب والمفكرين بمختلف اللغات. وفي الحركة الإسلامية انفتحت على تجارب متنوعة للإسلاميين في مصر، وباكستان، والثورة الإسلامية في شمال إفريقية، والثورة الإسلامية في إيران، والثورات الغربية، والديمقراطيات والعلوم الاجتماعية في الغرب أيضا" [1].

---

(1)- عبد الجبار الرفاعي، مقاصد الشريعة، ط1، دار الفكر، دمشق، 1422هـ / 2002م، ص 175 و176. وفي هذا الكتاب حاور المؤلف مجموعة من العلماء والمفكرين، منهم الدكتور حسن الترابي.

الفرع الثالث: مؤلفاته ونتاجه العلمي

رغم الظروف التي كانت تحيط بحياة الترابي من تعرُّضه لسلسلة من الاعتقالات، ومن تصدُّره للحركة الإسلامية في السودان دعوة وتوجيها، وكذا تقلُّده لمجموعة من الوظائف السياسية، هذه الظروف التي عادة تعيق الباحثين والكُتَّاب عن التأليف، إلا أنه تمكن من تصنيف مجموعة من الكتب والرسائل التي تمثِّل نتاجه العلمي، وتصوراته للقضايا المختلفة التي كانت تعترضه، شرعية كانت أم دعوية أم سياسة، وفيما يأتي سرد لما وقفت عليه من هذه المؤلفات:

1- الإيمان وأثره في حياة الإنسان.

2- المرأة بين تعاليم الدين وتقاليد المجتمع.

3- تجديد أصول الفقه الإسلامي.

4- منهجية الفقه والتشريع الإسلامي.

5- الحركة الإسلامية والتحديث.

6- قضايا التجديد نحو منهج أصولي.

7- نظرات في الفقه السياسي.

8- خصائص الحركة الإسلامية المعاصرة.

9- تجديد الفكر الإسلامي.

10- الفكر الإسلامي هل يتجدد؟

11- الجهاد والحياة العامة.

12- المصطلحات السياسية في الإسلام.

13- حوارات في الإسلام.

14- المسلم بين الوجدان والسلطان.

15- الصلاة عماد الدين.

16- ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية.

17- المسألة الدستورية.

18- قضايا الحرية والوحدة والشورى والديمقراطية.

19- الدين والتجديد.

20- مشاكل الانتقال في تطبيق الشريعة الإسلامية.

21- التفسير التوحيدي.

22- أولويات العمل الإسلامي في ثلاثة عقود قادمة.

23- الدين والفن.

24- السياسة والحكم.

وتجدُر الإشارة إلى أن الترابي له مقالات كثيرة، وحوارات منشورة في مجلات عدة، كـ: " منبر الشرق، والتجديد، والأمة، والحرس الوطني السعودي، والإنسان ".

وبعد ذكر هذه المؤلفات التي كتبها الترابي، يمكن لي أن أذكر عليها الملاحظات الآتية:

1. أن بعض كُتبه الأولى - الصلاة عماد الدين والإيمان وأثره في حياة الإنسان - ألَّفها وهو في السجن في الفترة ما بين 1969 و1976م، وتم طبعها في خارج السودان - حينها - وكان ممنوعا تداولها فيه، على الرغم من صفتها الدينية البحتة[1].

2. يطغى على كتاباته الجانب الفكري والأدبي، وتبعد عن الجانب العلمي الأكاديمي، فهي تختلف في تناولها للقضايا عن المعهود في كتابات القدامى وكثير من المعاصرين حتى لو كانت القضية شرعية صرفة، كما في الكتابين سالفي الذكر، وكتاب المرأة بين تعاليم الدين وتقاليد المجتمع وغيرهم [2].

3. أن مؤلفاته الآتية: تجديد أصول الفقه الإسلامي، والدين والتجديد، والفكر الإسلامي هل يتجدد؟ والحركة الإسلامية والتحديث، هذه المؤلفات جاءت في شكل رسائل صغيرة مطبوعة كل على حدة، ثم جمعها في مصنف واحد هو: تجديد الفكر الإسلامي [3].

---

(1)- مجلة المجتمع، الدكتور حسن الترابي في سطور (مقال سابق)، ص 05.

(2)- وأنا في هذا المقام لست بصدد مناقشة ما ورد في كتبه من آراء؛ التزاما بحدود موضوع بحثي.

(3)- أضاف لرسالة الفكر الإسلامي هل يتجدد؟ المستقلة مقالا بعنوان: أزمة المثقفين في الوطن العربي.

4. كتابه قضايا التجديد نحو منهج أصولي تضمن الرسائل الآتية المطبوعة في شكل مستقل: الدين والتجديد، تجديد الفكر الإسلامي، تجديد أصول الفقه، منهجية التشريع الإسلامي، والحركة الإسلامية والتحديث. إلا أنه غيّر تسمية هذه الأخيرة إلى "مشكلات التجديد".

5. اشتملت رسالة: الحركة الإسلامية والتحديث المستقلة على مقال في الموضوع نفسه للأستاذ التونسي " راشد الغنوشي " [1]؛ لأن أصلها محاضرة مشتركة بينهما، ألقياها في الموسم الثقافي الذي أقامه اتحاد طلاب جامعة الخرطوم، دورة: 1980/1979م، تحت شعار " التحدي الحضاري في الشرق الأوسط ".

6. يحتوي كتاب: حوارات في الإسلام على وقائع ندوة حوارية ضمت إلى الترابي مجموعة من الباحثين والمفكرين العرب والأوربيين، كانت قد نُظِّمت في جامعة جنوب فلوريدا في 05 ماي 1992م، استغرقت مداخلة الترابي ثلث الكتاب تقريبا.

الفرع الرابع: شخصية الترابي في نظر غيره

يحسن بي في آخر هذا المطلب الذي أعرِّف فيه بالترابي أن ألفت الانتباه إلى قضية أراها مهمة جدا، وهي اختلاف الناس عموما والعلماء والدعاة وطلبة العلم خصوصا في الحكم على شخص الترابي - وقد أشرت إلى ذلك في المقدمة - وهنا أريد أن أسوق بعض النقولات لكلا الوجهتين: مادحيه ومعارضيه؛ للتأكد والاستيثاق:

---

(1)- راشد الغنوشي من رواد الحركة الإسلامية الحديثة، ولد عام 1941 م بقرية الحامة بالجنوب التونسي، درس بالسربون، وتحصل على الإجازة في الفلسفة من جامعة دمشق، يعد مؤسس حركة النهضة ذات الاتجاه الإسلامي بتونس، من مؤلفاته: طريقنا إلى الحضارة، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، حقوق المواطنة في الدولة الإسلامية. أخذتها يوم: 2004/09/11 م من شبكة الأنترنيت. ينظر في:

www.aljazeera.net/in-depth/muslims_brothers/2002/12/12-2-2-4

1. أنموذجان من كلام مادحيه والمثنين عليه [1]:

أ- يقول عمر عبيد حسنة [2] في سياق تقديمه لحوار أجراه مع الترابي في مجلة الأمة: "الدكتور حسن الترابي الذي يعتبر بحق أحد شيوخ الدعوة الإسلامية ومنظِّريها المعاصرين؛ ذلك أن أصوله العلمية الشرعية، وثقافته العصرية، ومعرفته لعديد من اللغات الأجنبية، وتقلبه في مواقع علمية وثقافية وسياسية وقضائية، إلى جانب الابتلاءات المتنوعة التي تعرضت لها الحركة الإسلامية في السودان والعالم، أكسبته قدرا من البصارة والنفاذ" [3].

ب- ويقول بشير محمد سعيد [4] وهو يقدم الترابي في لقاء تلفزيوني أجراه معه: "أود أن أتوجه بالشكر للسيد الدكتور حسن عبد الله الترابي نائب رئيس الوزراء ووزير العدل والنائب العام والأمين العام للجبهة الإسلامية القومية على اهتمامه بما وجهت لسيادته ولغيره من العلماء من أسئلة تساعد الإجابة عليها في إنارة الطريق، وتعليم المواطنين، وإرشادهم إلى ما فيه خير دينهم" [5].

---

(1)- يمكن التوسع والوقوف على كلام وآراء مادحيه من خلال المراجع الآتية:

أ – التجديد: الرأي والرأي الآخر، لمحمد وقيع الله أحمد.

ب – حركة الإخوان المسلمين في السودان، لحسن مكي محمد أحمد.

ج – الثورة والإصلاح السياسي في السودان، لعبد الوهاب الأفندي.

د – مفكرون سودانيون: الدين والدولة في السودان، لمحجوب التجاني محمود.

(2)- عمر عبيد حسنة هو مدير مركز البحوث والدراسات بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بقطر، من مؤلفاته: نظرات في فقه الخطاب، استفدت هذا من شبكة الأنترنت يوم 2004/09/11. ينظر في:

WWW.elaph.com/elaphtiterature/2004/8/5662

(3)- عمر عبيد حسنة، في حوار مع الترابي (فقه المرحلة والانتقال من المبادئ إلى البرامج)، مجلة الأمة، ع 51، 1405هـ/1984م، قطر، ص 33.

(4)- لم أعثر له عن ترجمة.

(5)- بشير محمد سعيد، في حوار مع الترابي وآخرين، تطبيق الشريعة الإسلامية في السودان، جريدة الأيام، الحلقة الأولى، 19 يونيو 1988م، ص 5. (عزا ذلك لها: عبد الفتاح محجوب إبراهيم، الدكتور حسن الترابي وفساد نظرية تطوير الدين، بدون رقم ط، مكتبة الملك فهد الوطنية، مكة المكرمة، 1416هـ، ص 208).

2. أنموذجان من كلام معارضيه ومنتقديه [1]:

أ- يقول عبد الفتاح محجوب محمد إبراهيم [2] وهو يبين الغاية من تأليف كتابه "الدكتور حسن الترابي وفساد نظرية تطوير الدين": "وبعد فإن الغاية من هذا الكتاب هي عرض الدعوة التجديدية التطويرية للإسلام التي ينادي بها الدكتور حسن عبد الله الترابي زعيم الجبهة القومية الإسلامية في السودان، والتي نظن أنها تخالف الدين، بل تهدمه من أساسه" [3].

ب- ويقول مشهور حسن آل سلمان [4] بعد ذكره لمجموعة من كتب الترابي: "وهذه الكتب كلها للدكتور الحقوقي حسن الترابي ... والمتأمل في هذه الكتب يعثر للوهلة الأولى على التحقير من تراث علمائنا، والتقليل من أهمية الحديث النبوي، وتضخيم دور العقل، والجِد الحثيث لمسايرة الواقع، واللمز والطعن بمنهج السلف" [5].

فمن خلال هذه النماذج، وبالرجوع إلى الكتب التي أحلت عليها بالهامش، يظهر لنا جليا مدى التضارب والتناقض في آراء الناس حول الترابي، ومع ذلك فإني سألتزم الموضوعية العلمية - إن شاء الله - في مناقشة نظرته التجديدية لأصول الفقه، دون ميل إلى إحدى الوجهتين، أو تبني موقف مسبق منه.

---

(1)- يمكن التوسع والوقوف على كلام وآراء معارضيه من خلال المراجع الآتية:
أ– الكتب التي ذكرتها في المقدمة عند كلامي عن الدراسات السابقة لبحثي.
ب– جبهة الترابي تحت المجهر، لعثمان حسن بابكر.
ج– فتنة التكفير والحاكمية، لمحمد بن عبد الله الحسين.
د– الصارم المسلول في الرد على الترابي شاتم الرسول، لأحمد مالك.

(2)- لم أعثر له عن ترجمة.

(3)- عبد الفتاح محجوب، الدكتور حسن الترابي وفساد نظرية تطوير الدين، ص 203.

(4)– هو الشيخ مشهور بن حسن بن محمود آل سلمان، ولد بفلسطين سنة 1380 هـ، يعد من تلاميذ الشيخين محمد ناصر الدين الألباني ومصطفى الزرقا، له كتب كثيرة تجاوزت الخمسين ومائة ما بين مؤلَّف وتحقيق، من هذه المصنفات: المحاماة: تاريخها وتنظيمها، القول المبين في أخطاء المصلين، تحقيق الاعتصام للشاطبي، وتحقيق الإحكام لابن حزم. ينظر في شبكة الأنترنيت في موقع الشيخ نفسه: www.mashhoor.net

(5)- مشهور آل سلمان، كتب حذر منها العلماء، ط 1، دار الصميعي، الرياض، 1415هـ / 1995م، 324/1.

المبحث الثاني

دعوات التجديد في أصول الفقه

قمت في هذا المبحث بتتبع لأهم دعوات التجديد في أصول الفقه على اختلاف تصوراتها للتجديد في هذا العلم، وعملي في هذا كان بالرجوع إلى كتابات أصحابها ما استطعت إلى ذلك سبيلا، وللأمانة العلمية، والتثبت المعرفي، رصدت نقولات عنهم توضح مراميهم، وما قالوا به ودعوا إليه.

وبالتمعن في تلك الدعوات رأيت أنه يمكن تصنيفها إلى مجموعتين إجمالا، وإلى ثلاث مجموعات تفصيلا. أما التصنيف الإجمالي فيتمثل في كون أن هذه الدعوات التجديدية إما أن تكون على مستوى شكل علم أصول الفقه أو على مستوى مضمونه، فهذه مجموعتان. وأما التصنيف التفصيلي فإنه يرجع إلى كون الدعوات التي هي على مستوى المضمون تنقسم إلى مجموعتين أيضا: دعوات كانت على مستوى مضمون مواضيع أصولية مخصوصة، ودعوات كانت على مستوى مضمون أصول الفقه عموما، وههنا تصبح لدينا ثلاث مجموعات.

وهذا التقسيم الأخير هو الذي سأعتمده في هذا المبحث، وتفصيله في المطالب الثلاثة الآتية:

المطلب الأول: دعوات التجديد على مستوى شكل علم أصول الفقه

المطلب الثاني: دعوات التجديد على مستوى مواضيع أصولية مخصوصة

المطلب الثالث: دعوات التجديد على مستوى مضمون أصول الفقه عموما

المطلب الأول

دعوات التجديد على مستوى شكل علم أصول الفقه

أقصد بالشكل هنا التغيير الطارئ على الهيكل العام للبحث الأصولي عند المتقدمين في طريقة عرضه، بحيث ظهرت كتابات أصولية على نسق جديد، حاول فيها مؤلفوها إعادة صياغة المادة الأصولية دون الزيادة أو التغيير في المضمون، في شكل يضمن لها البساطة والدقة في التناول. وفيما يأتي نذكر نماذج من هذه الكتابات:

الفرع الأول: دعوة الشيخ محمد الخضري بك (1)

تجسدت هذه الدعوة في كتابه " أصول الفقه "، وكان قد أشار في كتابه "تاريخ التشريع الإسلامي" إلى عدم جدوى التدريس بطريقة المتون والحواشي، التي تجعل التلميذ وشيخه متساويين، لا فرق بينهما إلا في كثرة الفروع التي في رأس الشيخ عن التي في رأس التلميذ، فيقول: "فتراها [أي المقررات الدراسية] من جهة التعبير لا تكاد تفهم وحدها، لذلك احتاجت إلى الشرح، والشرح إلى حاشية... ثم تراها بعد ذلك خلوا من الاستدلال، وبذلك لا يكون هناك فرق بين من لم يتعلم ومن تعلم إلا أنَّ هذا عنده من المسائل ما ليس عند ذاك" (2).

قلت إنه ألف كتابه " أصول الفقه " على طريقة جديدة فيها تجديد في أصول الفقه على مستوى شكله، دون التغيير في المضمون، إذ اعتمد على كتب المتقدمين في تحرير المسائل، وأضاف إليها شيئا من علم المقاصد، يقول في هذا المضمار: "في سنة 1905م كُلِّفت أن أُمْلِيَ دروسا في أصول الفقه ... فبذلت الجهد في أن أجعل ما أمليه سهل العبارة، واضح المعنى، ورأيت أن لا فائدة من إكثار

---

(1)- هو محمد بن عفيفي الباجوري، من العلماء بالشريعة والأدب وتاريخ الإسلام، ولد سنة 1289هـ، تخرج من مدرسة دار العلوم، واشتغل بالقضاء والتدريس، كما شغل مناصب رسمية أخرى، من كتبه: أصول الفقه، تاريخ التشريع الإسلامي، نور اليقين وإتمام الوفاء. توفي سنة 1345هـ ينظر: الزركلي، الأعلام، 269/6.

(2)- الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، بدون رقم ط، دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ / 1985م، ص271.

الموضوعات مع استغلاق الألفاظ، فكنت أختار لهم المسائل معتمدا في ذلك على أصول البزدوي [1] وشروح ابن الحاجب [2] وتنقيح الأصول [3] شرح الإسنوي [4] على المنهاج [للبيضاوي]، وأشار عليَّ [5] أن أطالع كتاب الموافقات للشاطبي[6]، وأمزج ما أُملي بشيء منه، ليكون في ذلك لفتا لطلاب هذا العلم إلى معرفة أسرار التشريع الإسلامي ... وهنا خطر ببالي أن أجمع ما أمليته ليكون كتابا ... وها أنا ذا أقدمه للمشتغلين بهذا الفن، ولهم فيه الحكم الذي لا يُنقض" [7].

على أن الشيخ الخضري قد أوضح منهجه في كتابه فقال: "والطريقة التي جريت عليها هي أنني أذكر القاعدة أولاً، حسب ما يقع في نفسي أنه الصحيح، ثم أُتبعه ببيان شاف لها، ثم أبرهن على صحتها، ثم أذكر قول المخالفين إن رأيت

(1)- هو علي بن محمد، أبو الحسن، فخر الإسلام، البزدوي، نسبة إلى بزدة من بلاد ما وراء النهر، الفقيه الحنفي، المفسر، الأصولي، ولد سنة 400هـ، وتوفي سنة 482هـ، من كتبه: المبسوط في الفقه، وكنز الوصول في الأصول. ينظر: القرشي، الجواهر المضية، 594/2. وكذا: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 602/18.

(2)- هو عثمان بن عمر، أبو عمرو، جمال الدين، المعروف بابن الحاجب، نسبة لأبيه الذي كان حاجبا، الفقيه المالكي، الأصولي، المتكلم، النحوي، ولد بإسنا من بلاد صعيد مصر، سنة 570 هـ، وتوفي بالإسكندرية سنة 646هـ، وهو كردي الأصل، له تصانيف في غاية التحقيق والإجادة، منها: الكافية في النحو، ومنتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل. ينظر: محمد بن محمد مخلوف، شجرة النور الزكية، ص 167. وكذا: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 264/23. ومن بين الشروح التي يشير إليها الخضري: شرح العضد، وشرح الأصفهاني، وشرح الرهوني.

(3)- يقصد به كتاب القاضي صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخاري الحنفي، المتوفي سنة 747 هـ ينظر: الزركلي، الأعلام، 197/4.

(4)- هو عبد الرحيم بن الحسين، أبو محمد، جمال الدين، الفقيه الشافعي، الأصولي، المفسر، ولد بإسنا المصرية سنة 704هـ، وتوفي سنة 772 هـ، ودفن بالقاهرة، من مؤلفاته: طبقات الشافعية، ونهاية السول، وزوائد الأصول، والتمهيد. ينظر: الحسيني، طبقات الشافعية، ت: عادل نويهض، ط 3، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1402هـ/1982م، ص 236. وكذا: الزركلي، الأعلام، 344/3.

(5)- أي: الشيخ محمد عبده.

(6)- هو إبراهيم بن موسى، الغرناطي، أبو إسحاق، المعروف بالشاطبي، الفقيه المالكي، الأصولي، الحافظ، توفي سنة 790هـ، من أعظم ما صنف: الموافقات في أصول الفقه، أبدع من خلاله في علم المقاصد، وكذا كتاب الاعتصام في أصول البدع. ينظر: محمد بن محمد مخلوف، شجرة النور الزكية، ص 231. وكذا: الزركلي، الأعلام، 75/1.

(7)- الخضري، أصول الفقه، ط 7، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1412هـ / 1991م، ص 12 و13.

لخلافهـم وجهـا، ولا أضـن على القرطـاس بـذكر مثـال أو أكثر ممـا ينطبـق على القاعدة"[1].

الفرع الثاني: دعوة الأستاذ عبد الوهاب خلاف[2]

نجـد هـذه الـدعوة مجسَّـدة في كتابـه " علـم أصـول الفقـه "؛ إذ جـاء فيـه بطريقة جديدة، حافظت على المضمون، وغيَّرت في الشكل؛ حيث جنح مؤلِّفه إلى البساطة في التناول، والإيجاز في ذكر الأقوال. والشيء الجديد الذي جاء به هو ذكر بعض المقارنات بين الشريعة الإسلامية وأصول القانون الوضعي.

يقـول في هـذا الصـدد: "وهـذا كتـابي في علـم أصـول الفقـه قصـدت بـه إحيـاء هـذا العلـم، وإلقـاء الضـوء عـلى بحوثـه، وراعيـت في عباراتـه الإيجـاز والإيضـاح، وفي بحوثـه وموضـوعاته الاقتصـار عـلى مـا تمـس إليـه الحاجـة في اسـتمداد الأحكـام الشـرعية مـن مصـادرها، وفـهم الأحكـام القانونيـة مـن مواردهـا، وعنيـت بـأن تكـون الأمثلـة التطبيقيـة للقواعـد الأصـولية مـن نصـوص الشـريعة، ومـن مـوارد القـوانين الوضعيـة، وأشـرت في كثير مـن المواضـيع إلى المقارنـة بـين أصـول التقنـين الشـرعي وأصول التقنين الوضعي" [3].

الفرع الثالث: دعوة الشيخ محمد أبي زهرة [4]

نلمح هـذه الـدعوة مـن خلال كتابـه " أصـول الفقـه " حيـث كتبـه على طريقـة المتقـدمين في التـأليف في هـذا العلـم مـن حيـث المضـمون، إلا أنّـه جـنح فيـه إلى

---

(1)- الخضري، أصول الفقه، ص 14.

(2)- هـو عبـد الوهـاب بـن عبـد الواحـد خـلاف، فقيـه مصـري، كان أسـتاذ الشـريعة الإسـلامية بكليـة الحقـوق، ومفتشـا بالمحـاكم الشـرعية، وأحـد أعضـاء مجمـع اللغـة العربيـة، ولـد بكفـر الزيـات سـنة 1305 هـ، وتخـرج مـن مدرسـة القضـاء الشـرعي بالقاهرة، وتوفي بالعاصمة نفسها سنة 1375 هـ، من مؤلفاته: تاريخ التشريع الإسلامي، السياسة الشرعية، نور من القرآن الكريم. ينظر: الزركلي، الأعلام، 184/4.

(3)- عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ط 1، الزهراء، الجزائر، 1990م، ص 8 و9.

(4)- هو محمد بن أحمد أبو زهرة، من أكبر علماء الشريعة في عصره، ولـد بالمحلة الكبرى سنة 1316 هـ، شـغل إضافة إلى التعليم عدة مناصب علمية عالية منها: عضو بالمجلس الأعلى للبحوث العلمية، وكيل لكلية الحقوق بجامعـة القـاهرة. لـه أكثر مـن أربعـين كتابـا منهـا: الأحـوال الشخصـية، الخطابـة، سلسـلة كتـب في أئمـة الفقـه العظام. توفي سنة 1394 هـ ينظر: الزركلي، الأعلام، 25/6.

التقسيم العلمي الممنهج، وذلك في شكل أبواب وأقسام، وكذا السهولة والتبسيط في العرض، وهذا هو التجديد في الشكل.

كما نجده قد نصَّ في كتابه المذكور على أن علم الأصول له الفائدة العظمى في فهم أصول القانون ونصوصه، مما يجعله يشاطر الأستاذ عبد الوهاب خلاف فيما ذهب إليه على النحو الذي ذكرته سابقا، يقول أبو زهرة - رحمه الله - في هذا الصدد: "والقول الجلي أن ذلك العلم [1] منهاج قويم لفهم معاني الألفاظ القانونية، وهو في حد ذاته فقه دقيق عميق، يأخذ منه الطالب منهاجا ومقاييس ضابطة، ويأخذ منه فوق ذلك فقها يربِّي ملكاته، ويُقَوِّم مداركه القانونية" [2].

وهذه إشارة من الشيخ أبي زهرة وكذا عبد الوهاب خلاف إلى أهمية علم أصول الفقه بالنسبة إلى القوانين الوضعية، حيث إن نصوصها ينبغي أن تُفهم وتُفسر على أساس قواعد علم الأصول، وهذا ما نبه إليه كثير من الأساتذة الذين درَّسوا طلبة الحقوق هذا العلم، وكذا من تصدوا للمحاماة والقضاء على وفق القوانين الوضعية [3].

وكتاب أبي زهرة في الأصول إلى جانب كتابي الخضري وخلاف سابقي الذكر أراها من أحسن ما أُلِّف في هذا الباب، أعني عرض المادة الأصولية في قالب جديد من حيث الشكل، مع المحافظة عليها من حيث الدقة العلمية الواردة عن المتقدمين.

(1)- أي: علم أصول الفقه.

(2)- أبو زهرة، أصول الفقه، ص 3.

(3)- ومن ذلك عمل الدكتور عبد الكريم زيدان في كتابه " الوجيز في أصول الفقه ".

الفرع الرابع: دعوة الدكتور جمال الدين عطية [1]

حاول الدكتور جمال الدين عطية في كتابه "النظرية العامة للشريعة الإسلامية" أن يُحْدِثَ تجديدا في شكل وترتيب المادة الأصولية، وذلك بوضع تقسيمات منهجية جديدة تتيح للفقيه التوسع في المسألة أو الموضوع محل البحث، وهذه التقسيمات يتولد عنها فهم أعمق، واستعمال لأداة الأصول أفضل، وهذا ما يؤدي إلى فقه مساير للواقع المعاصر.

يقول الدكتور في هذا المضمار: "اختلف الأصوليون في تحديد مصادر الحكم الشرعي - مع اتفاقهم على الكتاب والسنة كمصدرين رئيسيين [2]، ومع اتفاقهم على اعتبار الإجماع مصدرا، واختلافهم في شروطه وإمكان وقوعه- وأقرب التقسيمات إلى تصوير مختلف الآراء هو التقسيم إلى المصادر الأساسية المتفق عليها، والمصادر الثانوية المختلف فيها ... ونرى بحث هذه المصادر من زاوية جديدة تفرق بين المصادر ومناهج التوصل إلى الحكم الشرعي في كل منها ... ونبحث المصادر تحت الأقسام الآتية:

أولا: النقل: ويشمل ذلك الكتاب والسنة وشرع من قبلنا.

ثانيا: أولوا الأمر: ويشمل ذلك الإجماع والاجتهاد، وذلك في إطار تمييز التشريع عن التنفيذ وعن القضاء.

ثالثا: الأوضاع القائمة إذا كانت صالحة: ويشمل ذلك العرف والاستصحاب.

رابعا: العقل.

---

(1)- جمال الدين عطية من مواليد 1928 م، دكتوراه في القانون من جامعة جنيف سنة 1956 م، ليسانس في الحقوق ودبلوم في الشريعة الإسلامية من جامعة القاهرة، تَقَلَّد عدّة وظائف علمية منها: أستاذ ورئيس قسم القانون بكلية الشريعة في جامعة قطر، له عدة مؤلفات بالعربية والفرنسية والأنجليزية منها: التنظير الفقهي، النظرية العامة للشريعة الإسلامية، نحو فقه جديد للأقليات. ينظر: جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ط 1، دار الفكر، دمشق، 1422هـ/ 2001 م، على غلاف الكتاب.

(2)- الأفصح من حيث اللغة أن يقول: " رئيسين " لا " رئيسيين ". ينظر: ناصر لوحيشي، صحح لغتك، ط 2، دار ريحانة، الجزائر، 2000 م، ص 71.

خامسا: البراءة الأصلية" [1].

وبعد أن بيَّن المصادر التشريعية شرع في بيان منهج التوصل إلى الحكم الشرعي في كل مصدر من تلك المصادر.

ونلاحظ من خلال هذا الأنموذج أنه دعوة ظاهرة إلى تجديد الشكل في البحث الأصولي. ولعل المطلع على كتابه المذكور آنفا يلاحظ هذا جليا من خلال تناوله للمباحث الأصولية في ثوب جديد.

الفرع الخامس: دعوة الدكتور محمد زكي عبد البر [2]

وفي هذا النسق يندرج عمل الدكتور محمد زكي عبد البر من خلال كتابه "تقنين أصول الفقه"؛ إذ يُعد مثالا بارزا للتجديد في الشكل، حيث بَوَّب فيه المادة الأصولية في شكل مواد، ومع كل مادة مذكرة إيضاحية، يوضح فيها أقوال العلماء في المسألة، ويذكر الخلاف إن وُجِد. ويبيِّن الدكتور سبب تأليفه لهذا الكتاب فيقول: "اتجه علماء الأصول إلى أسلوب في التأليف والتعبير بلغ من التعقيد حدا كبيرا، بحيث شغل الباحثون والدارسون بفك الألفاظ عن التعمق في المعاني والإحاطة بالعلم نفسه" [3].

ويرى الدكتور أن هذه الصعوبات والتعقيدات هي التي تُحتم تيسير هذا العلم، ومن ثَم يقترح طريقة جديدة يوضحها بقوله: "ونرى أن من أيسر الوسائل لتقريب هذه المادة " أصول الفقه " هو " التقنين " أي تقنين الأصول" [4].

فهو بهذا العمل قد جاء بشكل جديد لم يُسبق إليه في دراسة أصول الفقه، مع المحافظة على المادة الأصلية له، إذ إن التغيير في شكل وطريقة العرض

---

(1)- جمال الدين عطية، النظرية العامة للشريعة، ط 1، مطبعة المدينة، بدون مكان ط، 1407هـ/ 1988م، ص 189 و190.

(2)- هو أستاذ بكلية الشريعة بجامعة قطر ونائب رئيس محكمة النقض بمصر سابقا، من تآليفه: أحكام المعاملات المالية في المذهب الحنفي والحنبلي، التصرفات والوقائع الشرعية، الحكم الشرعي والقاعدة القانونية. ينظر: محمد زكي عبد البر، الربا وأكل المال بالباطل، ط 2، دار القلم، الكويت، 1406 هـ/ 1986 م، على غلاف الكتاب.

(3)- محمد زكي عبد البر، تقنين أصول الفقه، ط1، دار التراث، القاهرة، 1409هـ / 1989م، ص 8.

(4)- محمد زكي عبد البر، المرجع نفسه، ص 9.

فقط، وقد صرح بهذا فقال: "وهذا العمل (تقنين أصول الفقه) بالصورة المعهودة في التقنين الوضعي عمل جديد لم يسبق عمله، ولا التفكير فيه - فيما نعلم - رغم كثرة ما كتب في أصول الفقه من متون وشروح وتقريرات في كل مذهب ودراسات ورسائل" [1].

ولعل النماذج التي ذكرت مثَّلت بحق الدعوة إلى تجديد الهيكل والشكل في أصول الفقه مع المحافظة على المضمون، وكلها دعوات مقبولة في عمومها، أعقبها التطبيق الميداني - كما رأينا - إذ لم تبق مجرد دعوات فحسب. وهي ترجع بالنفع على الدارس لعلم أصول الفقه؛ لما فيها من العرض البسيط، والوضوح في العبارة، وكذا حسن التقديم، وهدفها من وراء ذلك كله تبسيط علم أصول الفقه ووصْله بواقع الناس، وذلك للوصول إلى علم مدلل، يضمن للفقيه النظر الصائب، وللمجتهد توفير الجهد، ورفع عناء البحث عنه، وللمبتدئ السهولة في التناول، والبساطة في التوضيح والعرض.

وهذه النماذج المذكورة آنفا ونظائرها مما جاء على نسقها في الكتابة الأصولية من مؤلفات شاملة، أو التي حوت مواضيع أصولية مخصوصة، مما هو ملاحظ في كثير من الرسائل العلمية، والكتابات الأكاديمية، كلها يصدق عليها مسمى التجديد كما قررته سابقا في معناه الاصطلاحي، فهي لم تأت من فراغ، بل اعتمدت على ما هو مقرر في المصادر الأصولية التراثية، وعملها اقتصر على إعادة صياغتها بما يناسب لغة العصر، وكذا محاولة الترجيح بين الآراء الأصولية التي كانت محل خلاف عند القدامى.

(1)- محمد زكي عبد البر، المرجع نفسه، ص 9.

المطلب الثاني

دعوات التجديد على مستوى

مضمون مواضيع مخصوصة من علم أصول الفقه

أقصد بالمضمون المادة الأصولية في حد ذاتها التي تُستعمل في استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية، بمعنى جوهر علم أصول الفقه ولبُّه، لا مجرد الشكل وطريقة العرض كما رأينا في المطلب السابق.

إلا أن الملاحِظ لعمل دعاة التجديد في أصول الفقه في هذا المجال- كما ذكرتُ في أول هذا المبحث - يجدهم قد نحوا منحيين:

1- إما أن تكون دعوتهم لإعادة النظر في مواضيع أصولية مخصوصة ومعينة.

2- وإما أن تكون دعوتهم لإعادة النظر في مادة علم أصول الفقه كلها.

وهذا ما سنعرفه من خلال هذا المطلب والذي يليه.

وأبتدئ الآن بعرض دعوات للتجديد في مواضيع أصولية مخصوصة، خصها أصحابها بالبحث والتفصيل، ودعوا إلى إعادة النظر فيما كتبه الأصوليون فيها، وإنما أدرجتُها ضمن دعوات التجديد على مستوى المضمون؛ لأن أصحابها قد بحثوا في جزئيات هي من لب علم أصول الفقه، وإن كانوا لم يدعوا إلى التجديد العام في أصول الفقه. وإليك هذه النماذج في الفروع الآتية:

الفرع الأول: دعوة الشيخ عبد المنعم النمر [(1)]

محل دعوة تجديده موضوع " السنة " فقد جاء في كتابه " السنة والتشريع " بتقسيم جديد للسنة، فقد صنفها إلى تشريعية وغير تشريعية، وتحدث عن مدى إلزامية اجتهاد الرسول ﷺ، يقول الشيخ وهو يتحدث عن موضوع كتابه: "عالجتُ

(1)- هو الدكتور عبد المنعم النمر، وكيل الأزهر، ووزير الأوقاف المصرية سابقا، وعضو مجمع البحوث الإسلامية، وأكاديمية البحث العلمي، والمجالس القومية المتخصّصة، والمجلس الأعلى للثقافة، والمجلس الأعلى للصحافة. من مؤلفاته الكثيرة: الإسلام والشيوعية، الدين والحياة، تاريخ الإسلام في الهند. ينظر: النمر، السنة والتشريع، بدون ط، دار الكتاب اللبناني ببيروت، ودار الكتاب المصري بالقاهرة، بدون تاريخ ط، ص 05. وكذا: النمر، علم التفسير، ط 1، دار الكتاب اللبناني ببيروت، ودار الكتاب المصري بالقاهرة، 1405 هـ/ 1985 م، ص169.

فيه باختصار الجانب التشريعي والجانب غير التشريعي، وموضوع اجتهاد الرسول ﷺ، وذلك لأنتقل إلى بحث نقطتين مهمتين:

أولاهما: هل يجوز لنا أن نجتهد في الأحكام التي اجتهد فيها الرسول ﷺ، ولو أدى ذلك إلى حكم غير الحكم الذي حكم به.

وثانيهما: ما الحكم فيما ورد عن الرسول ﷺ في شؤون الدنيا من طب وأدوية ... وما شابه ذلك من الأمور العادية والجبلية، هل كانت عن وحى فنلتزم بها كما جاءت، أو كانت تصرفات الرسول البشرية بمقتضى معارفه وخبرته الدنيوية، فلا نلتزم بها، ويمكن وضعها في مقام الاختبار من جديد، فنأخذ منها ما نأخذ ونترك؟ ... وقد انتهيت فيها إلى رأي له أدلته ومقدماته المنطقية الواقعية، ربما يكون جديدا عند بعض الإخوة" [1].

فالشيخ بذلك يريد أن يعيد النظر في الاستدلال بجزء من السنة النبوية، وهو أمر له من الأهمية ما له، لا سيما وأنه تعلق بالمصدر الثاني للتشريع الإسلامي[2].

وفي هذا العمل يقول الدكتور علي جمعة [3]: "ويمكن أن نطلق على هذا الاتجاه: تضييق السنة، وهو اتجاه مرفوض تماما من جمهور الشرعيين اليوم، ويعتمد على الدعوة إليه كثير من المفكرين المسلمين، ويقولون إن فيه كثيرا من السعة وأسباب مرونة التشريع الإسلامي" [4].

---

(1)- عبد المنعم النمر، السنة والتشريع، ص 3 وما بعدها.

(2)- للوقوف على مسألة تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية ينظر: طاهر سرايش، السنة التشريعية وغير التشريعية وأثرها في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، مرقونة، إشراف: د. نصر سلمان، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، بدون تاريخ.

(3)- هو الشيخ علي جمعة، من مواليد بني سويف سنة 1952 م، نال درجة الدكتوراه في الشريعة والقانون من جامعة الأزهر سنة 1988 م، أستاذ أصول الفقه بكلية الدراسات الإسلامية والعربية، تقلّد عدّة مناصب آخرها مفتي الديار المصرية. من مؤلفاته: تحقيق رسائل ابن نجيم الاقتصادية، الحكم الشرعي عند الأصوليين، المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم. استفدت هذا من شبكة الأنترنيت يوم 2004/09/11 م. ينظر في:
WWW. Arabdecision.org / show_CV_5_14_3_1_2_577730285

(4)- علي جمعة، قضية تجديد أصول الفقه، حولية كلية الدراسات الإسلامية، ع 10، 1992م، مطبعة الحسين الإسلامية، القاهرة، ص 241.

الفرع الثاني: دعوة الدكتور يوسف القرضاوي والشيخ محمد الغزالي[1]

يأتي الدكتور يوسف القرضاوي ليلقي مزيدا من الضوء على السنة كمصدر من مصادر التشريع الإسلامي المتفق على حجيتها، ولكن بمعالم وضوابط، كما ذكر ذلك في عنوان كتابه " كيف نتعامل مع السنة؟ معالم وضوابط "؛ حيث دعا إلى معرفة كيفية التعامل مع السنة فقها وسلوكا، ويرى أن أزمتنا الفكرية تتمثل في أزمة فهم السنة والتعامل معها، يقول الدكتور: "ومن واجب المسلمين أن يعرفوا هذا المنهاج النبوي المفصل بما فيه من خصائص الشمول والتكامل والتوازن والتيسير، وما يتجلى فيه من معاني الربانية الراسخة والإنسانية الفارعة والأخلاقية الأصيلة، وهذا يوجب عليهم أن يعرفوا كيف يحسنون فهم هذه السنة الشريفة، وكيف يتعاملون معها فقها وسلوكا ... وأَوْضَحُ ما تتمثل فيه أزمة الفكر هي أزمة فهم السنة والتعامل معها" [2].

وعلى الجملة فهذا التوجه مقبول إلى حد بعيد إذا كان فيه تطبيق للقواعد الموروثة في شكل يضمن للسنة التواصل مع واقع الحياة المعاصرة، وكذا يسهّل فهمها، وييسِّر التعامل معها، ويبعدها عن الفهم الظاهري الحرفي البعيد عن مقاصد الشريعة وروحها، وبذلك ينطبق على هذا العمل معنى التجديد الاصطلاحي الذي قررته سابقا.

والذي جاء به الدكتور القرضاوي ما هو إلا امتداد لما نادى به الشيخ محمد الغزالي في كتابه " السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث " الذي كلفه بوضعه المعهد العالمي للفكر الإسلامي، يقول الشيخ في ذلك: "وقد كلفتني أسرة

---

(1)- هو محمد الغزالي السقا، ولد بمحافظة البحيرة سنة 1917 م، تخرج من كلية أصول الدين بالأزهر تخصص الدعوة، وحصل على درجة التخصص في التدريس من كلية اللغة العربية، للشيخ آثار طيبة على الساحة الفكرية والدعوية، تجاوزت كتبه الخمسين مؤلفا، منها: عقيدة المسلم، فقه السيرة، مع الله، جدد حياتك. توفي بالمملكة العربية السعودية ودفن بالبقيع سنة 1996 م. ينظر: نصر الدين لعرابة، الشيخ محمد الغزالي: حياة وآثار - شهادات ومواقف، ط1، شركة دار الأمة، الجزائر، 1998م، ص 22- 46.

(2)- القرضاوي، كيف نتعامل مع السنة؟ بدون ط، دار الكتب، الجزائر، 1991م، ص 29.

المعهد أن أضع كتابا أنصف به السنة النبوية، وأذود عنها جراءة القاصرين وذوي العقول الكليلة" [1].

ولأنه طالعنا في كتابه هذا بمسائل درسها وتوصل فيها إلى أحكام خاصة، فإنه قال: "فقد رأيت أن أتحمل وحدي مسؤولية الأحكام التي قررتها، وأن أواجه ما قد يثور من اعتراضات" [2].

ويعلق الدكتور علي جمعة على عمل الشيخ فيقول: "أما الشيخ محمد الغزالي فإنه نحا منحى آخر، وهو تطبيق مساحة من علوم الحديث تعد مهجورة في العمل، وإن كانت مقررة في النظر، وهذا هو البحث بتأني [3] وفهم وبحث في المتون لمعرفة الشاذ المردود، وقد يختلف معه المختلفون في مدى صحة تلك القواعد أو إقرار وجود تعارض من عدمه، ولكن سيظل كلام الشيخ في إطار ومظلة القواعد المقررة الموروثة، والتجديد هنا ليس تجديدا بالمعنى المتبادر عند إطلاق اللفظ[4]؛ حيث يصل الشيخ إلى أحكام جديدة، لكن بالمنهج القديم، وتحت سلطانه"[5].

الفرع الثالث: دعوة الدكتور أحمد حمد [6]

لقد أثار الدكتور أحمد حمد في كتابه "الإجماع بين النظرية والتطبيق" مسألة حجية "الإجماع" حيث قال: "هل تعتبر دراسة الإجماع مجدية من الناحية العلمية، حيث يؤخذ به في تقرير الأحكام وإصدار التشريعات ووضع القوانين، ويبقى مصدرا من مصادر الشريعة يطبَّق كما كان يطبَّق في عهد الصحابة رضوان

---

(1)- محمد الغزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، ط 1، دار الصديقية، الجزائر، 1410هـ/1989م، ص6.

(2)- محمد الغزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص 6.

(3)- الصواب من حيث اللغة أن يقول: " بتأنٍّ " لا " بتأني ".

(4)- يعني الدكتور بالتجديد هنا الإتيان بجديد مخالف لما هو مقرر عند القدامى.

(5)- علي جمعة، قضية تجديد أصول الفقه (مقال سابق)، ص 239 و240.

(6)- الدكتور أحمد حمد هو أستاذ بكلية الشريعة بجامعة قطر، له مؤلفات تُعنى بالدراسات الشرعية والقانونية، منها: نظرية النيابة في الشريعة والقانون، موضوع النسب في الشريعة والقانون، فقه الشركات، مقومات الجريمة ودوافعها. ينظر: أحمد حمد، الضمانات الفردية في الشريعة الإسلامية؛ بدون رقم ط، دار القلم، الكويت، 1401 هـ / 1981 م، على غلاف الكتاب.

الله عليهم، أو تكون دراسته كدراسة مجرد نظرية ظهرت وإنما تعذر الآن تطبيقها، إلا أن فيها - على كل حال - غذاء عقليا، وثروة فكرية" [1].

وقسَّم الدكتور كتابه إلى قسمين:

أ. قسم عنونه بـ " الإجماع في نظر الأصوليين " عرض فيه آراء العلماء المتقدمين في الإجماع.

ب. وأما القسم الثاني - وهو الذي يعنينا - فقد قال عنه: "وأما القسم الثاني فقد سرنا فيه على منهج آخر هو إلى التجديد أقرب منه إلى التقليد، حيث عالجنا قضايا في الإجماع تُعتبر غير مسبوقة أو مطروقة" [2].

والمتأمل للقسم الثاني من كتابه يلاحظ ذلك جليا، حيث جاء بتعريف جديد للإجماع في الفصل الأول منه، أما في الفصل الثاني فقد ذكر معالم الإجماع في الأمة، وأما الثالث فقد ذكر فيه العصر الأول للإجماع، وأما الرابع فقد ضمنه أنواع الإجماع، فجاء بأنواع جديدة، منها: الدائم والمؤقت، والعام والمحلي، والإجباري والاختياري، وأما الخامس فقد تحدث فيه عن أركان الإجماع، والسادس أورد فيه صعوبات في طريق الإجماع، ذكر منها: الاتجاهات السياسية، واختلاف مناهج التفكير بين الفقهاء والمتكلمين والصوفية، وجاء فيه على ذكر الأقليات غير المسلمة، والفصل السابع جعله لقواعد الإجماع، كما أنه جاء بفصل ثامن جديد خصصه للإجماع عند غير المسلمين.

فالدكتور أحمد حمد في جل محتويات هذه الفصول من القسم الثاني من كتابه يعرض أمورا لم تكن معروفة في البحث الأصولي في مصدر الإجماع، وفي هذا يقول الدكتور على جمعة: "لقد أثار الدكتور حمد [3] من القضايا الكثير ابتداء بالتعريف وانتهاء بالمسائل والأحكام بل والقواعد، وأعتقد أن كثيرا منها لا يسلِّمها له علماء الأصول، وستختلف مواقفهم منها بين الرفض الشديد والقبول الحذر" [4].

---

(1)- أحمد حمد، الإجماع بين النظرية والتطبيق، ط 1، دار القلم، الكويت، 1403هـ / 1982م، ص 11 و12.

(2)- أحمد حمد، الإجماع بين النظرية والتطبيق، ص 12.

(3)- يعني: في كتابه " الإجماع بين النظرية والتطبيق ".

(4)- علي جمعة، قضية تجديد أصول الفقه (مقال سابق)، ص 237.

الفرع الرابع: دعوة الدكتور طه عبد الرحمن [1]

دعا الدكتور طه عبد الرحمن في كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث" إلى تغيير النظرة إلى التراث بكل أقسامه من فقه ومقاصد وعلم وأخلاق وغير ذلك، ويصوغ الدكتور حوصلة لكتابه الذي قال عنه إنه أتى فيه بالجديد، فيقول: "لا سيما وأننا جعلنا كتابنا يحمل اسم (تجديد المنهج في تقويم التراث)؛ لذا لا يكاد فصل من فصوله يخلو من ممارسة منهجية، إما وضعا لمفاهيم، أو إنشاء لتعاريف، أو صوغا لدعاوى، أو تقريرا لقواعد، أو تحريرا لأدلة، أو إيرادا لاعتراضات، كأنما الكتاب كله ممارسة حية للمنهاج التراثي، لا مجرد خطاب نظري في المنهاج التراثي" [2].

ولعل من أبرز سمات التجديد عند طه عبد الرحمن التي تهمنا في بحثنا، والتي تظهر بوضوح في كتابه المذكور هو دعوته إلى إنشاء تقسيم جديد للمصالح[3] يكون بديلا عن التقسيم المتعارف عليه عند الأصوليين، بعد أن أبطله، يقول الدكتور في هذا المضمار تحت عنوان: "الحاجة إلى تقسيم جديد للمصالح: وإذا أخذنا بعين الاعتبار الحقائق الثلاث: عدم انحصار الأجناس المصلحية في خمسة، ونزول هذه الأجناس منزلة القيم الأخلاقية، ودخول مكارم الأخلاق في جميع

---

(1)- الدكتور طه عبد الرحمن من مواليد سنة 1944 م بمدينة الجديدة المغربية، حصل على دكتوراه السلك الثالث من السربون سنة 1972 م، ثم على دكتوراه الدولة من الجامعة نفسها سنة 1985 م، يشتغل منذ سنة 1970 م أستاذا للمنطق وفلسفة اللغة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. من مؤلفاته: اللغة والفلسفة، المنطق والنحو الصوري، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام. استفدت هذا من شبكة الأنترنيت يوم 2004/08/22. ينظر:

uemnet.free.FR/guide/tta/taa08.htm

(2)- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، بدون رقم ط، المركز الثقافي العربي، بدون تاريخ ولا مكان ط، ص 13.

(3)- أدرجنا أنموذج طه عبد الرحمن الذي يعالج موضوعا مخصوصا وهو المصالح؛ لأن المصالح – كما لا يخفى عن دارس لعلم الأصول – بحث أصيل في هذا العلم، وإن كانت الكتابات الشرعية الحديثة درجت على إلحاقه بعلم المقاصد.

المصالح، لزمنا إنشاء تقسيم جديد للمصالح، يكون بديلا للتقسيم المألوف، وتتخذ معالم هذا التقسيم الجديد الصورة التالية [1]:

1. قيم النفع والضرر أو (المصالح الحيوية): وهي المعاني الأخلاقية التي تتقوم بها كل المنافع والمضار التي تلحق عموم البنيات الحسية والمادية والبدنية، ويكون الشعور الموافق لهذه المعاني هو اللذة عند حصول النفع، والألم عند حصول الضرر، وتندرج في هذه القيم المصالح المتعلقة بالنفس والصحة والنسل والمال.

2. قيم الحسن والقبح أو (المصالح العقلية): وهي المعاني الأخلاقية التي تتقوم بها كل المحاسن والمقابح التي تتعرض لعموم البنيات النفسية والعقلية، ويكون الشعور الموافق لهذه المعاني هو الفرح عند حصول الخير، والحزن عند حصول الشر، والمصالح التي تندرج تحت هذه المعاني أكثر من أن تحصى، ومن الأمثلة عليها الأمن والحرية والسلام والثقافة والحوار.

3. قيم الصلاح والفساد أو (المصالح الأخروية): وهي المعاني الأخلاقية التي تتقوم بها كل المصالح والمفاسد التي تطرأ على عموم القدرات الروحية والمعنوية، ويكون الشعور الموافق لهذه المعاني هو السعادة عند حصول المصلحة، والشقاء عند حصول الفساد، ويدخل في هذا الصنف الدين في جانبه الروحي، مثل الإحسان والرحمة والمحبة والخشوع والتواضع.

وتلزم على هذا التقسيم نتيجتان أساسيتان: إحداهما تكاثر القيم، والثانية أسبقية القيم الروحية" [2].

ويلاحَظ على الدكتور طه عبد الرحمن أنه بهذا التقسيم الجديد يخرج عما هو معروف عند علماء الأصول والمقاصد من تقسيم المصالح إلى ضرورية وحاجية وتحسينية، أو تقسيمها إلى عامة وخاصة، أو تقسيمها إلى معتبرة وملغاة ومرسلة.

(1)- الأدق من حيث اللغة أن يقول: "الآتية"، لا "التالية".

(2)- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 113 و114. كما وجدته قد أكد هذا المعنى في مقال له بعنوان: مشروع تجديد علمي لبحث مقاصد الشريعة، مجلة المسلم المعاصر، ع 103، 1422-1423هـ/2002م، جمعية المسلم المعاصر، الجيزة، ص 41 وما بعدها.

الفرع الخامس: دعوة الدكتور أحمد حجازي السقا [1]

دعا الدكتور السقا في كتابه " لا نسخ في القرآن " إلى رد افتراءات - على حد قوله - القائلين بأن القرآن الكريم فيه من الأحكام ما نُسخ وبطل العمل بها، فيقول في هذا الصدد: "وإنني من المسلمين الذين يريدون أن ينصبوا أنفسهم لاتقاء هذه الآثام [2] وغرضي من هذا الكتاب:

1. إثبات أن القرآن الكريم قد نسخ الأحكام العملية في التوراة.
2. وأن نسخ شريعة لشريعة جائز عقلا ونقلا وواقع فعلا.
3. أن الهدف من نزول القرآن الكريم تخفيف الأحكام العملية على الناس.
4. أن القرآن آياته محكمة لا نسخ فيها، وكل آية من آياته يجب على الناس أن يقرأوها وأن يعملوا بها.
5. أن هذا القرآن المتداول بين أيدي الناس الآن هو الذي نزل به الروح القدس على النبي ﷺ، وما كان قد نزل شيء غيره ونُسخ، أو نزل شيء وضاع" [3].

فالملاحَظ أنه لا غبار على كلام الدكتور في البنود الثلاثة الأولى، لكننا نجده في البند الرابع، وعند قوله في البند الخامس: "وما كان قد نزل شيء غيره ونسخ" نجده بذلك يخالف جمهور الأصوليين في كلامهم عن النسخ ووقوعه في القرآن الكريم، لذا رأيه هذا لا يُعد تجديدا في أصول الفقه في مبحث " النسخ " على أساس أن له سلفا في هذه المسألة أراد إحياء نظرته وتقويتها، وهو أبو مسلم

(1)- هو أحمد حجازي أحمد السقا، حائز على درجة الدكتوراه من كلية أصول الدين بجامعة الأزهر سنة 1977 م، عمل أستاذا بكلية أصول الدين بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، من تآليفه: البيان المفيد في علم التجويد، الخوارج الحروريون، الجنس عند اليهود. ينظر: السقا، نبوة محمد في الكتاب المقدس، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، 1398هـ/1978 م، ص03. وكذا: أحمد حجازي السقا، الخوارج الحروريون، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1400هـ/1980م، على غلاف الكتاب.

(2)- أي: القول بأن بعض القرآن منسوخ.

(3)- أحمد حجازي السقا، لا نسخ في القرآن، ط 1، دار الفكر العربي، القاهرة، 1398هـ / 1978م، ص 6.

الأصفهاني [1]؛ لأن تحقيق [2] مذهبه أن الخلاف بينه وبين الجمهور لفظي، وعلى هذا نعتبر رأي الدكتور السقا جديدا في علم الأصول.

فهذه النماذج التي ذكرتها وغيرها، مما يدعو فيها أصحابها إلى التجديد في علم الأصول في مواضيع مخصوصة منه - كما لاحظنا - فإنها تتراوح بين المقبول الذي يصدق عليه مسمى التجديد في معناه الاصطلاحي، وبين الذي يحتاج إلى نظر وتمحيص للحكم عليه؛ إذ إنه أقرب إلى الجديد منه إلى التجديد.

---

(1)- هو محمد بن بحر، أبو مسلم، الأصفهاني، من أهل أصفهان، معتزلي، كان عالما بالتفسير وبغيره من صنوف العلم، وله شعر، وَلِيَ أصفهان وبلاد فارس للمقتدر العباسي، ولد سنة 254هـ، وتوفي سنة 322هـ، من كتبه: جامع التأويل في التفسير، والناسخ والمنسوخ، وكتاب في النحو. ينظر: أحمد بن يحيى بن المرتضى، كتاب طبقات المعتزلة، ت: سوسنه ديفلد، ط2، الناشر: فرانز شتاينر، فيسبادن، 1987 م، ص91. وكذا: الزركلي، الأعلام، 6 /50.

(2)- ينظر تحقيق المسألة:

أ- ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ت: محمد الزحيلي ونزيه حماد، بدون رقم ط، مكتبة العبيكان، الرياض، 1413هـ/1993م، 533/3 و534، هامش: 03.

ب- الشيرازي، التبصرة، ت: محمد حسن هيتو، تصوير عن ط 1، دار الفكر، دمشق 1403هـ/1983م، ص251، هامش: 02.

المطلب الثالث

دعوات التجديد في مضمون علم أصول الفقه عموما

بعد عرضي لنماذج من دعوات التجديد في أصول الفقه على مستوى هيكله وشكله، وكذا ذكري لبعض دعوات التجديد في مواضيع مخصوصة من هذا العلم، أعرض الآن بعضا من دعوات التجديد فيه على مستوى مضمونه عموما، وأعني بهذا الأخير أن من العلماء والمفكرين من دعا إلى إعادة النظر في مجموعة من مواضيع علم أصول الفقه، أو إلى إعادة النظر في جميع مسائله وقضاياه، وكذا دعوا إلى استحداث مسائل ومواضيع وقواعد جديدة فيه تحل محل المادة الأصولية الموروثة عن المتقدمين، وفيما يأتي نذكر نماذج من هذا الاتجاه:

الفرع الأول: دعوة مجلة المسلم المعاصر [1]

لعل من أبرز دعوات التجديد في هذا المجال ما دعت إليه مجلة المسلم المعاصر، ونلاحظ ذلك جليا في العدد الافتتاحي للمجلة الصادر في سنة 1394هـ، الموافقة لسنة 1974م، ففي هذا العدد وصفت المجلة نفسها بأنها مجلة الاجتهاد، وأنها تنطلق من ضرورة الاجتهاد وتتخذه طريقا فكريا، ولا تكتفي في البحث في ضرورة فتح باب الاجتهاد في الفروع الفقهية، بل تتعداه إلى بحوث الاجتهاد في أصول الفقه.

وظلت المجلة تؤكد هذا المعنى، حتى إننا نجد الدكتور جمال الدين عطية مدير تحريرها يقول في مقال له بعنوان "الفقه المعاصر وفقه المرحلة الانتقالية": "ورسالة هذه المجلة الأساسية هي الإسهام في هذا المجال؛ فمنذ العدد الافتتاحي أطلقت صيحة التجديد في أصول الفقه كمفتاح لحركة التجديد الكبرى في الفقه ذاته" [2]. ثم نجده يشير إلى هذه المسألة في كتابه " تجديد الفقه الإسلامي "؛ حيث

---

(1)- هي مجلة فكرية فصلية محكمة، تعالج قضايا الاجتهاد المعاصر في ضوء الأصالة الإسلامية، رئيس تحريرها الدكتور جمال الدين عطية.

(2)- جمال الدين عطية، الفقه المعاصر وفقه المرحلة الانتقالية، مجلة المسلم المعاصر، ع 34، 1403هـ/1983م، مؤسسة المسلم المعاصر، بيروت، ص 5.

يقول: "والتجديد مطلوب في موضوعين أساسين وهما: الفقه وأصول الفقه، والواقع أننا كنا قد بدأنا منذ أكثر من عشرين عاما [1] الكتابة في تجديد أصول الفقه" [2].

الفرع الثاني: دعوة عبد الله الصديق الغماري [3]

لقد قال العلامة المحدث عبد الله الصديق الغماري في كتابه " سبيل التوفيق " بأنه أتى بمسائل في الأصول لم يُسبق إليها، يقول في هذا المضمار: "ذِكْر بعض ما حررته من الفوائد، ومنها ما لم أُسبق إليها، منها أني فرقت بين دلالة الاقتران التي اشتهر بين العلماء أنها ليست بحجة، وجعلتها على نوعين:
نوع ليس بحجة باتفاق، وهو أن تقترن أفعال متعاطفة بأو، تكون داخلة تحت أمر عام، أو بالواو أيضا ... فهذه الدلالة ضعيفة باتفاق.
النوع الآخر أن يقترن أمران في نهي، نحو نهي عن كل مسكر ومفتر، فهذه الدلالة حجة في تحريم المفتر مثل الخمر؛ لأنهما اندرجا تحت نهي يخصهما ... ومنها أنني بينت ما يُنسخ من الأحكام وما لا يُنسخ منها، فقلت الذي ينسخ من الأحكام هو الواجب والحرام والمباح، وأن المندوب لا ينسخ... والفضائل لا تنسخ، والمكروه أيضا لا ينسخ؛ لأنه تابع المندوب، ومنها أنني ذكرت أن الشيء قد يحرم ويباح مرتين أو أكثر، مثل نكاح المتعة ... أما الواجب فإنه إذا نسخ لا يعود واجبا أبدا، وهذا لم

---

(1)- كلام المؤلف سنة ألفين ميلادية تاريخ صدور هذا الكتاب في طبعته الأولى.

(2)- جمال الدين عطية ووهبة الزحيلي، تجديد الفقه الإسلامي، ط 2، دار الفكر المعاصر ببيروت، ودار الفكر بدمشق، 1422هـ / 2002م، ص 16.

(3)- هو أبو الفضل عبد الله بن محمد بن الصديق الغماري، ولد بطنجة سنة 1328 هـ، له قرابة ستين مؤلفا بين مخطوط ومطبوع، منها: سمير الصالحين، فضائل القرآن، شرح الإرشاد في فقه المالكية، الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج للبيضاوي. ترجم لنفسه في كتاب له سماه: سبيل التوفيق في ترجمة عبد الله بن الصديق. توفي بطنجة سنة 1413 هـ ينظر: الغماري، مرشد الحائر لبيان وضع حديث جابر، ت: قسم الأبحاث والدراسات الإسلامية، على شبكة الأنترنيت ليوم: 2004/08/04:

www.aicp.org/Islamic Information/Arabic/Hadith jabir Arabic

يقله أحد قبلي ... ومنها أنني نبهت على أن نسخ التلاوة الذي أجمع عليه الأصوليون ليس بجائز، بل هو مستحيل عقلا" [1].

يقول الدكتور علي جمعة معلقا عن محاولة الشيخ الغماري: "وإنما ذكرنا هذا النوع [2]؛ لأنه لا يصدر إلا عن مجتهد أو من قارب الاجتهاد، ولأنه يتكلم في الأصول لا عن الأصول، وهذا نوع حري بالتشجيع؛ حتى نصل إلى قواعد محررة في ذلك العلم" [3].

الفرع الثالث: دعوة الدكتور محمد بن حسين الجيزاني [4]

نجد دعوة الدكتور الجيزاني في آخر كتابه " معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة " في شكل توصيات، حيث يقول: "لعل من المناسب في هذا المقام طرح [5] قضية مهمة، هذه القضية هي تجديد أصول الفقه، وبين يدي الآن مشروع عملي ... يتضمن ثلاثة مجالات:

المجال الأول: صياغة علم أصول الفقه صياغة جديدة. [6]

المجال الثاني: دراسة وتقويم الكتب الأصولية المعروفة.

المجال الثالث: إخراج الآثار الأصولية لأهل السنة والجماعة" [7].

ثم يعطي الدكتور للمجال الأول أربعة معالم:

أولها في كتابة تاريخ علم الأصول ونشأته ومراحل التأليف فيه.

---

(1)- نقلا عن الدكتور علي جمعة في مقاله السابق حول قضية تجديد أصول الفقه، ص229 و230.

(2)- أي: أنموذج الغماري.

(3)- علي جمعة، قضية تجديد أصول الفقه (مقال سابق)، ص 230 و231.

(4)- هو محمد بن حسين الجيزاني، أستاذ أصول الفقه في الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية، وقد تحصل من هذه الجامعة على درجة الدكتوراه سنة 1415 هـ، وكانت أطروحته بعنوان: " منهج أهل السنة والجماعة في تحرير أصول الفقه ". من مؤلفاته: الآمدي أصوليا (وهو موضوع رسالته للماجستير)، وقواعد معرفة البدع. ينظر: الجيراني، معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، ص04.

(5)- كان الأولى أن يقول: إثارة قضية، ولا يقول: طرح قضية؛ لأن الطرح معناه الرمي. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة: طرح، 2651/4.

(6)- وهذا ما اصطلحنا على تسميته بالتجديد على مستوى الشكل.

(7)- الجبزاني، معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، ص 531 و532.

وثانيها في تقرير القواعد الأساسية، والمنطلقات العقدية، التي تُبنى وتترتب عليها المسائل الأصولية.

وثالثها في العناية بتدعيم القواعد الأصولية بالآيات والأحاديث والآثار المنقولة عن الصحابة والتابعين، وما صح من الأدلة العقلية والشواهد اللغوية، مع إيراد الفروع الفقهية والمقاصد الشرعية للقواعد الأصولية.

ورابعها في تحرير القواعد الأصولية، وتهذيبها، وحذف ما لا ثمرة له.

أما المجال الثاني فقد حدد له جانبين:

أولهما في تقديم دراسة مفصلة عن شخصية المؤلف العلمية وعقيدته ومنهج كتابه الأصولي وقيمته العلمية وأثره.

وثانيهما في نقد الكتاب، والتنبيه على ما فيه من ملاحظات وأخطاء بالدليل والتعليل.

وأما المجال الثالث فقد جعل له ثلاث خطوات: ابتدأها بالدعوة إلى البحث والتنقيب عن الكتب والرسائل الأصولية من مظانها الكثيرة، ثم جمْع تلك الآثار الأصولية وتصنيفها وتنظيمها وفهرستها، وأخيرا تحقيقها ونشرها.

فبالتأمل في تفاصيل هذه الدعوة نجد أن معنى التجديد الاصطلاحي يصدق عليها عموما؛ إذ هي تدعو إلى إحياء التراث الأصولي وتمحيصه.

الفرع الرابع: دعوة الدكتور محمد الدسوقي [1]

دعا الدكتور الدسوقي إلى التجديد في طريقة البحث الفقهي ومنهج الاستنباط، الأمر الذي يتطلب إعادة النظر في قواعد علم أصول الفقه الموروثة؛ حتى يستجيب الفقه لمتطلبات الحياة المعاصرة، يقول في مقال له نشرته مجلة "إسلامية المعرفة":

(1)- هو أستاذ أصول الفقه ورئيس قسم الفقه والأصول بكلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية بجامعة قطر، دكتوراه في علم أصول الفقه من جامعة الأزهر سنة 1972 م، وكانت أطروحته بعنوان: الإمام محمد بن الحسن الشيباني وأثره في الفقه الإسلامي بإشراف الشيخ علي الخفيف. ينظر: محمد الدسوقي، الإمام محمد بن الحسن الشيباني، ط1، دار الثقافة، الدوحة، 1407 هـ /1987 م، ص11، هامش: 01. وكذا: محمد الدسوقي، نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه، مجلة إسلامية المعرفة، ع03، 1417 هـ /1996، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة، ص 111، هامش: 02.

"ولذا كان التجديد في منهج البحث الفقهي ضرورة يفرضها الواقع الذي يعيشه الناس، حتى يكون تعامله مع هذا الواقع تعاملا حيا مؤثرا، يحقق الحل الإسلامي بصورة عملية، لكي لا يظل هذا الحل فكريا نظريا مثاليا، أو أملا حلوا يداعب خيال الدعاة والمصلحين. ولا يعني هذا التجديد هدما لجهود السابقين، فما يقول بهذا أحد، وإنما يعني التجديد محاولة تطوير لمنهج الاستنباط على نحو لا يخرج على القطعيات بحال من الأحوال، وإنما يرى في الظنيات أو بعضها رأيا يكفل للاجتهاد قيادة الأمة في مختلف المجالات، ونبذ السلبية أو النزعة التراثية في معالجة المشكلات في عصر تختلف وقائعه وصراعاته الاجتماعية والفكرية كل الاختلاف عما كان من قبل ... وتتمثل حاجتنا إلى هذه الثروة العلمية [1] الآن في أننا يجب ألا نقف بها عند القدر الذي وصل إليه السلف، وإنما ينبغي أن نحسن استثمارها وتنميتها ونعيد تقديمها في صورة جديدة، حتى تظل مصدرا غنيا بالمفاهيم والمبادئ التي تكفل للاجتهاد القدرة على التعبير العملي عن مهمة الدين في الدنيا" [2].

ويرى الدكتور الدسوقي أن حسن الاستثمار والتنمية والتقديم لعلم أصول الفقه في صورة جديدة يجب أن يتم في مجالات محدودة وفقا لأسس وقواعد لا تخرج عن القطعيات، ثم يوضح هذه المجالات بقوله: "وإذا كان علم الأصول كما وصل إلينا لم يعد مناسبا للوفاء وفاء تاما لما تحتاجه الأمة في حاضرها كي تبني نهضة شاملة، فإن الاجتهاد في هذا العلم لتجديده وتطويره وفقا لأسس وقواعد لا تخرج على القطعيات أصبح ضرورة إسلامية بلا مراء، ويشمل مثل هذا التجديد في علم الأصول عدة قضايا يمكن حصرها فيما يلي:

1. إلغاء ما ليس من علم الأصول.
2. تدريس المقاصد الشرعية بصورة وافية.
3. تطوير مفاهيم بعض الأدلة.
4. ربط القواعد بالفروع التطبيقية ما أمكن" [3].

---

(1)- أي: التي تركها علماء الأصول.

(2)- محمد الدسوقي، نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه (مقال سابق)، ص 124.

(3)- محمد الدسوقي، المقال نفسه، ص 130.

ولا ريب أن هذه دعوة واضحة إلى تجديد علم أصول الفقه؛ إذ فيها منهج التجديد، ومجالات هذا التجديد، بل إن مصطلح التجديد ينطبق على مثل هذه الدعوة إلى حد بعيد، إلا فيما يتعلق بقضية " تطوير مفاهيم بعض الأدلة " فإن ذلك يحتاج إلى نظر.

الفرع الخامس: دعوة الدكتور محمد عابد الجابري

نلمس هذه الدعوة في كتابه " وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر "؛ حيث نجده نادى بـ "إعادة منهجية التفكير في الشريعة الإسلامية انطلاقا من مقدمات جديدة ومقاصد معاصرة، وبعبارة أخرى [1] إن المطلوب اليوم هو تجديد ينطلق لا من مجرد استئناف الاجتهاد في الفروع، بل من إعادة تأصيل الأصول من إعادة بنائها" [2].

ويدعو الجابري إلى طريقة نتخلص فيها من دائرة التعليل والقياس واستثمار الألفاظ، تلك الدائرة الضيقة - على حسب نظرته - التي لا تسمح بمواصلة الاجتهاد بدون انقطاع، وهذه الطريقة تنطلق من المقاصد أساسا، يقول في هذا الصدد: "أما صاحب الطريقة الثانية [3] فهو ينطلق من مقدمة معقولة أصلا، وهي أن هناك علة أولى تؤسس جميع الأحكام الشرعية، ويجب أن تؤسس عملية تطبيق الشريعة في كل زمان ومكان، وهي اعتبار المصلحة العامة ... هذا فضلا عن أن هذه الطريقة تفتح الباب باستمرار أمام التجديد والاجتهاد؛ لأن اعتبار المصالح يتطور بتطور الأوضاع واختلاف الوضعيات" [4].

فالجابري يريد أن يتشبه بالشاطبي الذي دعا إلى استعمال وسيلة المقاصد في الاجتهاد، لكن الشاطبي لم يدع إلى إلغاء العمل بالقواعد الأصولية الموروثة، لذا كان الأولى بالنسبة للجابري حتى تكون دعوته تجديدية حقيقة أن يقول: إن علم الأصول وإن كان ضروريا في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، إلا

---

(1)- على حد قوله هو.

(2)- الجابري، وجهة نظر، ص 57.

(3)- أي: طريقة اعتماد المقاصد؛ وهي طريقة الإمام الشاطبي.

(4)- الجابري، وجهة نظر، ص 59.

أنه لا يعدو أن يكون علم آلة، إذ إن معظم قواعده هي قواعد تفسيرية، تُعنى بالتحليل اللغوي للنص، ولهذا الاعتبار فإن علم الأصول لا يتسع لبيان كل أنواع الهدي التي تضمها الخطاب الشرعي، ولذا تحتم على المجتهد أن يكون عالما بمقاصد الشارع، عاملا بها؛ حتى تعصمه من الخطأ في الاستنباط [1].

وفي آخر هذا المبحث، وبعد ذكري لنماذج مختلفة للتجديد في أصول الفقه، أنتقل الآن إلى المبحث الثالث لأتكلم عن دعوة الدكتور حسن الترابي، التي تُدرج ضمن المجموعة الثالثة: أعني مجموعة دعوات التجديد في أصول الفقه على مستوى مضمونه عموما؛ لأنه تكلم في مسائل أصولية عديدة، سنتعرف عنها من خلال مباحث الفصل الثاني - إن شاء الله تعالى -.

(1)- مخلوف سوابعه، مقاصد الشريعة عند ابن عاشور، رسالة ماجستير، مرقونة، إشراف د. إسماعيل يحيى رضوان، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 1417هـ / 1996م، ص 98 و99، بتصرف.

المبحث الثالث

دعوة الترابي إلى تجديد أصول الفقه وبيان دافعها

بعد أن أشرت في آخر المبحث الثاني بأن دعوة الدكتور حسن الترابي لتجديد أصول الفقه تندرج ضمن دعوات التجديد في أصول الفقه على مستوى مضمونه، أود الآن أن أبين مدى اهتمام الترابي بالتجديد في هذا العلم، وأن أقف على الدافع الأساس الذي جعله يُولي هذه القضية الاهتمام البالغ، لأناقشه في الأخير في صلاحية ذلك الدافع لأن يكون فعلا سببا للتجديد في أصول الفقه، أعرض ذلك كله ضمن المطالب الثلاثة الآتية:

المطلب الأول: بيان مدى اهتمام الترابي بمسألة تجديد أصول الفقه

المطلب الثاني: بيان دافع الترابي الأساس إلى تجديد أصول الفقه "نظرته الخاصة للفقه الإسلامي"

المطلب الثالث: مناقشة الترابي في نظرته للفقه الإسلامي

المطلب الأول

بيان مدى اهتمام الترابي بمسألة تجديد أصول الفقه

من الممكن أن أبين مدى اهتمام الترابي بمسألة تجديد أصول الفقه من خلال أمور معينة أذكرها ضمن الفروع الثلاثة الآتية:

الفرع الأول: اعتبار الترابي أول من دعا إلى التجديد في أصول الفقه

يُعد الدكتور حسن الترابي من الأوائل [1] الذين دعوا إلى تجديد علم أصول الفقه، ولي أن أدلل على هذا الأمر بالآتي:

1. ما أوصلني إياه استقرائي الخاص، وتتبعي لدعوات التجديد - أعني على مستوى مضمون أصول الفقه عموما - إذ إن جميع الدعوات كانت بعد صدور رسالة الترابي " تجديد أصول الفقه الإسلامي " وكان تاريخ الصدور [2] كما هو موجود في مقدمة الرسالة في: أبريل 1980م، وهذا باستثناء دعوة "مجلة المسلم المعاصر" التي كانت في عددها الافتتاحي، الصادر في: نوفمبر 1974م، إلا أن هذا السبق كان من حيث الدعوة فقط، أما من حيث وجود إنجازات حقيقية فلم يحصل ذلك إلا بعد صدور رسالة الترابي المذكورة آنفا.

2. ما ذكره الدكتور أحمد الريسوني [3] في مقال له بمجلة "إسلامية المعرفة" حيث يقول: "تمت إثارة هذا الموضوع [4] عدة مرات، لعل أولها هي التي جاءت من الدكتور

---

(1)- وهذا الأمر أكدته لي أستاذتي " جميلة بو خاتم " في لقاء جمعني بها بجامعة الأمير عبد القادر يوم: 29 ذي الحجة 1423هـ، الموافق لـ: 02 مارس 2003م في حدود الساعة 11:00 صباحا، علما أن الأستاذة تبحث في رسالتها للدكتوراه في موضوع " تجديد أصول الفقه ".

(2)- ينظر: الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 5.

(3)- هو أحمد الريسوني من مواليد سنة 1953 م بمدينة القصر الكبير بالمغرب، حصل على درجة الدكتوراه من جامعة محمد الخامس سنة 1992 م، أستاذ مادة الأصول والمقاصد بالجامعة نفسها، ورئيس حركة التوحيد والإصلاح، وعضو رابطة علماء المغرب، من مؤلفاته: نظرية المقاصد عند الشاطبي، نظرية التقريب والتغليب، التعدد التنظيمي للحركة الإسلامية ما له وما عليه. ينظر: الريسوني ومحمد جمال باروت، الاجتهاد: النص – الواقع – المصلحة، ط1، دار الفكر، دمشق، 1420 هـ/2000م، على غلاف الكتاب.

(4)- يعني: تجديد أصول الفقه.

حسن الترابي، وقد أثارت دعوة الترابي إلى تجديد علم أصول الفقه مواقف متباينة، تراوحت بين الإنكار والتأييد" [1].

الفرع الثاني: تخصيص مؤلَّف لقضية التجديد في أصول الفقه

من الأمور المهمة التي تبرز مدى اهتمام الترابي بالقضية، وحرصه عليها، وعنايته بها، جعْله رسالة خاصة سماها باسم القضية "تجديد أصول الفقه الإسلامي" عرض فيها تصوره ومشروعه لتجديد أصول الفقه، ومعلوم بداهة أن من خص شيئا بالتأليف والتدوين فإن ذلك يعني أنه يُعِيره اهتماما بالغا، وإلا ما أنفق فيه جهده ووقته الثمينيْن.

وفيما يأتي أذكر نماذج من أقواله الواردة في هذه الرسالة التي تؤكد ما قلته:

1. يريد الترابي أن يؤكد على ضرورة وصل علم الأصول بالواقع؛ لأن هذا العلم أصبح - على حد قوله - مجردا بعيدا عن الواقع والحياة، فيقول: "لابد أن نقف وقفة مع علم الأصول تصله بواقع الحياة؛ لأن قضايا الأصول في أدبنا الفقهي أصبحت تؤخذ تجريدا، حتى غدت مقولات نظرية عقيمة لا تكاد تلد فقها البتة، بل تولد جدلا لا يتناهى، والشأن في الفقه أن ينشأ في مجابهة التحديات العملية، ولا بد لأصول الفقه أن تنشأ مع هذا الفقه الحي" [2].

2. ويرى الترابي أن علم الأصول الموروث لم يعد يلبي حاجات الحياة المعاصرة، وهذا يستدعي بالضرورة تجديده، يقول في هذا السياق: "علم الأصول التقليدي الذي نلمس فيه الهداية لم يعد مناسبا للوفاء بحاجتنا المعاصرة؛ لأنه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها، بل بطبيعة القضايا الفقهية التي كان يتوجه إليها البحث الفقهي" [3].

---

(1)- الريسوني، علم أصول الفقه وعلم المقاصد (موضوعات مقترحة للرسائل والأطروحات الجامعية)، مجلة إسلامية المعرفة، ع 16، 1419هـ / 1999م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة، ص 157.

(2)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 6.

(3)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 12.

3. ويبين الترابي أن التجديد عنده كما أنه يشمل إعادة النظر في الفروع الفقهية فإنه يشمل أيضا إعادة النظر في الأصول، فيقول في هذا الصدد: "ويستدعي القيام بتكاليف الاجتهاد في مثل ظروفنا جرأة في الرأي، وقوة في الصبر على ضغوط المحافظين، لا سيما أن التجديد لن يكون محدودا، بل واسعا، يكاد يشمل ثورة فقهية تصلح الأصول مع الفروع، وتسعى لتبدل الأحوال بسرعة الذي تذكر بعد غفلة طويلة" [1].

الفرع الثالث: إثارة الترابي لموضوع تجديد أصول الفقه في كثير من المناسبات

بعد أن جعل الترابي لموضوع التجديد في علم الأصول رسالة خاصة - وهي التي أشرت إليها سابقا، والتي هي محل بحثي أساسا في هذه المذكرة - نجده يثير القضية في العديد من كتبه خاصة " تجديد الفكر الإسلامي " و" منهجية الفقه والتشريع الإسلامي ".

كما أنه يثيرها في حواراته ولقاءاته وندواته ومقالاته التي يكتبها وينشرها، وفي هذا الأمر يقول الكاتب الإسلامي زكي الميلاد[2]: "الدكتور الترابي كان وما يزال أحد الآراء الجريئة في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر، وأصول الفقه الإسلامي، فلديه نظر في تجديد هذا العلم يطرحه ويقدمه في كل مناسبة فكرية وثقافية، وفي كتابه " تجديد أصول الفقه الإسلامي " يقدم مشروعا يُعتبر الأكثر جرأة بمقاييس الفكر الإسلامي المعاصر الملتزم بالأصول" [3].

---

(1)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 38.

(2)- هو زكي عبد الله أحمد الميلاد، مفكر إسلامي من المملكة العربية السعودية، ولد سنة 1965 م، رئيس تحرير مجلة " الكلمة " الصادرة ببيروت، منحه الاتحاد العالمي للمؤلفين باللغة العربية لقب دكتوراه إبداع على مجموع مؤلفاته وأبحاثه وأعماله الفكرية سنة 2003 م، ومن بين كتبه المطبوعة: الحركة الإسلامية ومعالم المنهج الحضاري، الحركة الاسلامية وآفاق العمل الفكري، الفكر الإصلاحي الشيعي. ينظر: زكي الميلاد، الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد، ط1، دار الصفوة، بيروت 1415 هـ /1994 م، ص 479.

(3)- زكي الميلاد، الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد، ص166. وقوله: "يطرحه" أشرت إلى صوابه اللغوي في موضع سابقٍ؛ وهو: "يثيره".

وهذه الإثارة المتكررة من الدكتور الترابي، وفي المناسبات المختلفة، تدل دلالة يقينية على اهتمامه الكبير بمسألة التجديد في علم الأصول، وقناعته التامة بالمسألة. ومن باب التوثيق يحسن بي أن أورد بعضا من النقولات عنه في هذا المجال:

1. يقول ناشر كتاب "تجديد الفكر الإسلامي": "في مدة قريبة [1] جمعنا بالأستاذ المحاضر[2] لقاء، فتبين لنا من خلال حديثه أنه يدعو إلى إقامة علم لأصول الفقه جديد؛ لأنه من خلال بحثه تبين له أن علم الأصول المتعارف عليه كان إفرازا لواقع ولمرحلة تاريخية مضت، وبما أن ملابسات الواقع الذي نعيشه تختلف جوهريا أصبح من المنطقي إقامة أصول جديدة لفقه جديد" [3].

2. ويقول الدكتور الترابي في مقال له بمجلة "الإنسان": "لم يعد للفقه بأصوله الجامدة ما يحيي حركة الاجتهاد، ولا بأصوله الفرعية ما يوسع هذه الأصول لتستوعب قضايا الحياة الجديدة" [4].

3. ويقول في حوار له مع مجلة "الأمة": "لتوحيد شقة الخلاف حول الفرعيات لا بد من تأصيل أصول التفكير الإسلامي، ولا أعني بذلك القرآن والسنة، وإنما وسائل فهم القرآن والسنة وتفسيرهما، والاتفاق على تحديد معنى الإجماع والقياس في منهج أصولي يقرب شقة الخلاف" [5].

فمن خلال الفروع الثلاثة الآنفة يتجلى بوضوح أن دعوة الترابي لتجديد أصول الفقه ليست مجرد فكرة عابرة، بل هي مسألة أساسية بالنسبة إليه، لابد من العمل على تحقيقها. وبالرغم من أن دعوته تلك قد طال عليها الأمد، ومر عنها

---

(1)- كلام الناشر كان في عام 1990م سنة صدور الطبعة الأولى للكتاب.

(2)- يقصد به الدكتور الترابي؛ لأن أصل الفصل الأول الذي عنوانه " الفكر الإسلامي هل يتجدد؟ " من الكتاب الذي همش عليه الناشر محاضرةٌ للترابي.

(3)- الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ص 25، هامش: 02.

(4)- الترابي، العمل الإسلامي المعاصر، مجلة الإنسان، ع 09، 1413هـ / 1992م، دار أمان للصحافة والنشر، باريس، ص 13.

(5)- الترابي، الدولة الإسلامية المعاصرة، مجلة الأمة، ع 17، 1402هـ / 1982م، قطر، ص 16.

الآن أكثر من عشرين سنة [1] إلا أنه بقي متمسكا بموفقه حيالها؛ بدليل أن آخر مؤلَّف [2] صدر له قرر فيه هذه المسألة مجددا، ومن ذلك ما جاء في قوله: "وأصول الفقه رُويت بمنهج جامد ميت لا يلد اجتهادا مسعِفا فورا، يُعمِّر ما خرب ويتم ما نقص في مجال السياسة" [3].

وعلى هذا، كان لزاما علينا أن نعرف معالم تجديده في أصول الفقه، مبتدئين بتحديد الدافع الأساس الذي جعله يقف هذا الموقف، وهو ما سنعرفه في المطلب الآتي.

---

(1)- بناء على أن تاريخ صدور رسالته في: " تجديد أصول الفقه الإسلامي " كان سنة 1980م كما صرح به في مقدمة الرسالة.

(2)- عنوان هذا المؤلَّف " السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع "، صدر في طبعته الأولى سنة 2003 م عن دار الساقي ببيروت.

(3)- الترابي، السياسة والحكم، ط2، دار الساقي، بيروت، 2004 م، ص 47.

المطلب الثاني

بيان دافع الترابي الأساس إلى تجديد أصول الفقه

"نظرته الخاصة للفقه الإسلامي"

إن المتأمل في دعوة الترابي إلى تجديد أصول الفقه، يرى أن دافعه الأساس[1] لذلك هو نظرته الخاصة للفقه الإسلامي، التي تختلف عن نظرة غيره من علماء المسلمين، بل وحتى المنصفين من غير المسلمين. ومعلوم مدى العلاقة بين الفقه وأصوله؛ إذ إن الفقه ما هو إلا ثمرة لأصول الفقه، فعندما رأى الترابي أن الفقه الإسلامي ليس في المستوى المطلوب - كما سوف أبين لاحقا - استلزم ذلك أنه مُتولِّد عن أصول هي أيضا ليست في المستوى، مما جعله يفكر في تجديدها.

وقبل عرض نظرة الترابي الخاصة للفقه الإسلامي ومناقشتها يجدر بي أن أمهد لذلك بعرض بعض المواقف لعلماء مسلمين معاصرين، وكذا لبعض المنصفين من غير المسلمين الذين اهتموا بدراسة الفقه الإسلامي، وتلك المواقف من شأنها أن تبين عظمة وقوة الفقه الإسلامي، وتؤكد صلاحيته لكل زمان ومكان، لأذكر بعد ذلك أهم الخصائص والعوامل التي أكسبت الفقه الإسلامي تلك العظمة والقوة والصلاحية، لأبين في آخر هذا المطلب نظرة الترابي له، وذلك كله ضمن الفروع الثلاثة الآتية:

الفرع الأول: نظرة العلماء المسلمين والمنصفين من غير المسلمين للفقه الإسلامي

أولا: أبتدئ بذكر مواقف بعض العلماء المسلمين المعاصرين ضمن النماذج الثلاثة الآتية:

1. يقول الدكتور يوسف القرضاوي في مقدمة كتابه " عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية ": "هذا بحث قصدت فيه إلى بيان سعة الشريعة الإسلامية ومرونتها وقابليتها لمواجهة التطور البشري، والتغير الزماني والمكاني، مما يجعلها صالحة - بغير شك - للتطبيق في كل زمان ومكان ... ولقد كانت هذه الشريعة

---

(1)- قلت: الدافع الأساس؛ لأن له دافعا وسببا آخر جعله يدعو إلى التجديد في أصول الفقه، وهو تأثر الأصول يوم نشأتها بالمنطق الصوري، ولكن هذا الدافع سنعرضه ونناقشه عند كلامنا عن القياس.

أساس التشريع والقضاء والفتوى في العالم الإسلامي كله قريبا من ثلاثة عشر قرنا، دخلت فيها مختلف البيئات، وحكمت فيها شتى الأجناس، والتقت بعدد من الحضارات، فما ضاق ذرعها بجديد، ولا قعدت بالوفاء بمطلب، بل كان عندها لكل مشكلة علاج، ولكل حادثة حديث" [1].

2. ويقول الدكتور محمد مصطفى شلبي [2] مبينا سبب تأليفه كتاب "الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية": "اتجه تفكري إلى معاودة البحث في واقعية فقه هذه الشريعة وقانونها؛ لأثبت للناس من جديد أنه فقه واقعي يلائم الحياة ويسير معها، مهما تقلب الزمن، وتجددت الأحداث، لا يعادي مدنية، ولا ينفر من الجديد؛ لأنه جديد فيه من المرونة واليسر ما لا يقل عن أحدث القوانين وأرقاها، إن لم يفقها كلها في ذلك" [3].

3. ويرى الشيخ أحمد عبد الغفور عطار[4] "أن مصادر الفقه الإسلامي التي نص عليها الفقهاء هي التي أكسبت الفقه الإسلامي مرونة تجعلها صالحة لكل زمان ومكان، وفي وسعنا أن نجعل الفقه الإسلامي فقها عالميا إذا عرضناه بأسلوب العصر، وتناولنا جديده من وجهة نظر الإسلام، وحكَّمناه في القضايا والأمور التي انبثقت من الحضارة الحديثة" [5].

---

(1)- القرضاوي، عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، ط1، دار الصحوة، القاهرة، 1406هـ/ 1985م، ص 4 و5.

(2)- الدكتور محمد مصطفى شلبي نال شهادة العالمية من درجة أستاذ في الفقه الإسلامي وأصوله من كلية الشريعة بالأزهر عام 1945 م، تولى التدريس ورئاسة قسم الشريعة الإسلامية بجامعة بيروت العربية، من تآليفه: المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، أحكام المواريث بين الفقه والقانون، أحكام الأسرة في الاسلام. ينظر: شلبي، أصول الفقه الإسلامي، على غلاف الكتاب. وكذا: شلبي، تعليل الأحكام، ط2، دار النهضة العربية، بيروت، بدون تاريخ ط، تقديم ط2 (التقديم غير مرقم).

(3)- شلبي، الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية، بدون رقم ط، الدار الجامعية، بيروت، 1982م، ص 12.

(4)- هو الكاتب الإسلامي الشيخ أحمد عبد الغفور عطار، له رسائل وكتب كثيرة منها: محمد بن عبد الوهاب، الإسلام والشيوعية، الإسلام طريقنا إلى الحياة. كما له عدة تحقيقات منها: الصحاح للجوهري، وليس من كلام العرب لابن خالويه. إضافة إلى مجموعة من المقالات والأشعار والمسرحيات. ينظر: أحمد عبد الغفور عطار، إننا عرب ومسلمون، لا ... لسنا عربا ولا مسلمين، ط1، بدون دار النشر، مكة المكرمة، 1410هـ/ 1990م، ص208 وما بعدها.

(5)- أحمد عبد الغفور عطار، وفاء الفقه الإسلامي بحاجات هذا العصر وكل عصر، ص 13 و14.

ثانيا: والآن أذكر مواقف المنصفين من غير المسلمين من الفقه الإسلامي، وهذه ثلاثة نماذج أيضا:

1. لقد تأثرت كثير من قوانين الغرب والشرق بالفقه الإسلامي، واستقت منه بعض الأحكام، وإلى هذا يشير محققا كتاب " المقارنات التشريعية " في سياق ذكر منهج المؤلّف في المقارنة: "إننا نستبعد أن يكون هذا الخاطر [1] بخلد الشيخ مخلوف [2]، ونرجح أن يكون حرص الشيخ على بيان أوجه الاتفاق بين الفقه المالكي والقانون الفرنسي؛ بهدف الدفاع عن الفقه الإسلامي، لتعريف أولي الأمر بحقيقة هذا الفقه، وأنه يقدم نظاما تشريعيا يتشابه مع غيره من النظم القانونية الراقية، بل ويُحتمل أن يكون قد أثر في تكوينها ونشأتها" [3].

بل إن مؤتمرات دولية أشادت به، وخير دليل على ذلك ما قرره مؤتمر باريس المنعقد بشهر جويلية من سنة 1952م لبحث الفقه الإسلامي من أن فقه الإسلام مستجيب لكل مطالب الحياة الحديثة والتوفيق بين حاجاتها. وقريبا من هذا ما أسفر عنه مؤتمر المحامين الدولي في مدينة لاهاي سنة 1948م، وكذا مؤتمر القانون العام بها أيضا عام 1937م [4].

(1)- سبب تأليف الكتاب لإقناع الناس بقبول النظم القانونية المستمَدة من الغرب.

(2)- هو محمد حسنين بن محمد مخلوف العدوي، نسبة إلى قرية بني عدي من أعمال منفلوط المصرية، التي ولد بها سنة 1277هـ، فقيه مالكي، أول من بدأ بإنشاء مكتبة الأزهر وتنظيمها، تقلد عدة مناصب علمية ودينية بمصر، توفي سنة 1355هـ، من تصانيفه: المدخل المنير في مقدمة علم التفسير، بلوغ السول في مدخل أصول الفقه. ينظر: الزركلي، الأعلام، 6 /96.

(3)- محمد حسنين مخلوف، المقارنات التشريعية، ت: محمد أحمد سراج وعلي جمعة، ط 1، دار السلام، القاهرة، 1420هـ / 1999م، ص 12.

(4)- أحمد عبد الغفور عطار، وفاء الفقه الإسلامي بحاجات هذا العصر وكل عصر، ص 49 و50. وكذا: شلبي، الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية، ص 217 و218.

2. ويقول المستشرق سانتي لانا [1]: "إن في الفقه الإسلامي ما يكفي المسلمين في تشريعهم المدني، إن لم نقل إن فيه ما يكفي الإنسانية كلها" [2].

3. وفي هذا المعنى ذاته الذي ذكره سانتي لانا يقول المستشرق فمبري [3]: "إن فقهكم الإسلامي واسع جدا، إلى درجة أنني أعجب كلما فكرت في أنكم لم تستنبطوا منه الأنظمة والأحكام الموافقة لبلادكم وزمانكم" [4].

الفرع الثاني: خصائص الفقه الإسلامي وعوامل قوته

بعد عرض تلك المواقف - وإن كانت مختلفة في جهة صدورها - ولكنها متفقة على صلاحية الفقه الإسلامي لحل المشاكل التي تَجِدُّ في كل زمان ومكان، أود الآن أن أبين العوامل [5] التي من خلالها اكتسب الفقه الإسلامي هذه الخاصية التي تميزه عن غيره من التشريعات، والتي نحددها فيما يأتي:

---

(1)- هو سانتي لانا دافيد، ولد بتونس سنة 1855م، من أسرة يهودية ذات أصل إسباني قديم، تخصص في القانون، ومارس مهنة المحاماة بإيطاليا، ثم تفرغ لدراسة الشريعة الإسلامية وفلسفتها، كان يتقن اللغة العربية كتابة وخطابا، أعظم إنتاج له كتاب " نظم الشريعة الإسلامية بحسب مذهب مالك مع مراعاة أيضا لمذهب الشافعي "، وكذا شرح مختصر خليل وترجمته للإيطالية. ينظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ط3، دار العلم للملايين، بيروت، 1993م، ص 341.

(2)- عزا ذلك له: شلبي، الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية، ص 216.

(3)- هو مستشرق مجري، ولد سنة 1832م، يجيد العديد من اللغات الأوربية، مكث مدة بعاصمة الدولة العثمانية اسطنبول، وعُني باللغات التركية، سافر إلى العديد من بلدان آسيا الإسلامية، واطلع على أحوالها، من مؤلفاته: قاموس ألماني تركي، رحلات في آسيا الوسطى، تاريخ بخارى وبلاد ما وراء النهر. ينظر: بدوي، موسوعة المستشرقين، ص 414.

(4)- عزا ذلك له: زكي الدين شعبان، مرونة الفقه الإسلامي وإبطال دعوى جموده، مجلة الحقوق، ع 02 من السنة السادسة، 1402هـ / 1982م (مأخوذة عن ط 2، سنة 1994م)، كلية الحقوق، جامعة الكويت، ص233.

(5)- هذه العوامل مقتبسة من المراجع الآتية:

أ- القرضاوي، عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامي (مرجع سابق).

ب- شلبي، الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية (مرجع سابق).

ج- محمد فوزي فيض الله، التعريف بالفقه الإسلامي، ط 1، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1418هـ/1998م.

د- خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ط 6، دار القلم، الكويت، 1414هـ / 1993م.

هـ- زكي الدين شعبان، مرونة الفقه الإسلامي وإبطال دعوى جموده (مقال سابق). ويليه في العدد نفسه من المجلة مقالا آخر: عبد المجيد مطلوب، إبطال دعوى جمود الفقه الإسلامي.

1. سعة منطقة العفو المتروكة قصدا لاجتهاد المجتهدين في الأمة ليملؤوها بما هو أصلح لهم وأليق بزمانهم وحالهم، مراعين في ذلك المقاصد العامة للشريعة، مهتدين بروح محكمات نصوصها، وهذا مستشَف من قوله تعالى: ﴿ يَآ أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا لاَ تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللهُ عَنْهَا وَاللهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴾ [المائدة: 101].

2. اهتمام النصوص بالأحكام الكلية، وعدم تعرضها للجزئيات والتفصيلات والكيفيات إلا فيما كان شأنه الثبات والدوام، كشؤون العبادات والأسرة والمواريث، وأما ما عدا ذلك مما يتعلق بالأحوال المدنية والاقتصادية والجنائية والدستورية والدولية فجاءت أحكامها على هيئة قواعد عامة، ولم تتعرض للتفصيل إلا لبعض أحكام قليلة.

3. قابلية النصوص لتعدد الأفهام، إذ إن منها ما هو قطعي الدلالة بحيث يدل على معناه قطعا ويقينا فيما إذا كان اللفظ لا يحتمل إلا معنى واحدا، وهذا قليل بالنسبة للنصوص الظنية التي لا يُقطع بدلالتها على معناها فيما إذا كان اللفظ فيها يدل على معناه مع احتماله لمعنى آخر، مما ساعد على وجود المدارس المتنوعة والمشارب المتعددة في الفقه الإسلامي.

4. رعاية الضرورات والأعذار والظروف الاستثنائية فقد قدرتها الشريعة حق قدرها، وشرعت لها أحكاما استثنائية تناسبها، وفقا لاتجاهها العام في التيسير على الخلق ورفع الحرج عنهم، مصداقا لقوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج: 78]. يقول الدكتور شلبي في هذا المعنى: "ومع أنها [1] جاءت لإخراج الناس عن أهوائهم وإلزامهم السير على طريقة معينة، لم تنس واقع الناس ففتحت باب الاستثناء ... عند الضرورة أو الحاجة" [2]، وفي هذا جاءت قواعد فقهية كثيرة كالمشقة تجلب التيسير، والضرورات تبيح المحظورات.

(1)- أي: الشريعة.

(2)- شلبي، الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية، ص 207.

5. تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان [1] والأحوال والأعراف، إذ لا يجمد الفقيه على موقف دائم يتخذه في الفتوى أو التعليم أو التأليف والتقنين مهما تغير الزمان والمكان والعرف والحال، بل ينبغي مراعاة مقاصد الشريعة الكلية وأهدافها العامة عند الحكم في الأمور الجزئية الخاصة. ولذلك فإن العلماء قرروا قاعدة جليلة ألا وهي: "تغير الفتوى واختلافها بحسب الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد"[2].

6. أدلة هذا الفقه التي يستقي منها أحكامه، وهما الكتاب والسنة والإجماع، وأصوله التي يعتمدها علماؤه في الاستنباط تتسع لكل جديد، وتلتقي مع الواقع فيما يحفظ للناس مصالحهم، ويدفع عنهم المفاسد، فالنصوص عللت كثيرا من الأحكام التي جاءت بها، مما يجعل تلك الأحكام تدور مع عللها وجودا وعدما، كما أنه يمكن القياس عليها في الحوادث التي تجِدُّ إذا اشتركت معها في العلة، وفوق هذا كله فإنه في اعتبار أصول الاستحسان والمصالح المرسلة والعرف وسد الذرائع مجالا رحبا لاستقاء الأحكام فيما لا نص فيه.

الفرع الثالث: نظرة الترابي للفقه الإسلامي

تأكد لدينا بعد هذا العرض صلاحية الفقه الإسلامي لمسايرة واقع الناس في كل زمان ومكان، والآن أود أن أُعرِّج على رأي الترابي وموقفه من الفقه الإسلامي، ويمكن لنا التعرف على ذلك من خلال النقاط الآتية:

1. تأسيس الفقه على علم عقلي ونقلي ضيق ومحدود:

يرى الترابي أن الفقه الإسلامي كان مبنيا على نظر ضيق، إذ لم يتيسر للفقهاء من العلوم ما نحن عليه اليوم، وكذا قد فاتهم الكثير من النصوص لصعوبة الاتصال والاطلاع آنذاك. يقول في ذلك: "إن العلم البشري قد اتسع اتساعا كبيرا، وكان الفقه القديم مؤسَّسا على علم محدود بطبائع الأشياء وحقائق

---

(1)- في هذا أُنجز بحث علمي لـ: يوسف بلمهدي، البعد الزماني والمكاني وأثرهما في الفتوى، رسالة ماجستير، مرقونة، إشراف: د. إسماعيل يحي رضوان، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 1418هـ / 1997م.

(2)- ابن القيم، إعلام الموقعين، مراجعة: طه عبد الرؤوف، بدون رقم ط، مكتبة الكليات الأزهرية، الأزهر، بدون تاريخ، ص 3 وما بعدها.

الكون وقوانين الاجتماع [1] مما كان متاحا للمسلمين في زمن نشأة الفقه وازدهاره. أما العلم النقلي الذي كان متاحا في تلك الفترة فقد كان محدودا أيضا، مع عسر في وسائل الاطلاع والبحث والنشر، بينما تزايد المتداول في العلوم العقلية المعاصرة بأقدار عظيمة، وأصبح لزاما علينا أن نقف في فقه الإسلام وقفة جديدة؛ لنسخر العلم كله لعبادة الله، ولعقد تركيب جديد يوحد ما بين علوم النقل التي نتلقاها كتابة ورواية، قرآنا محفوظا، أو سنة يديمها الوحي، وبين علوم العقل التي تتجدد كل يوم وتتكامل بالتجربة والنظر، وبذلك العلم الموحَّد المتناهي نجدد فقهنا للدين وما يقتضيه في حياتنا الحاضرة طورا بعد طور" [2].

2. عدم كفاية الموروث الفقهي لحل إشكالات العصر الحديث:

يرى الترابي أن الفقه الإسلامي لن يكون في مستوى التطورات والمعطيات الحديثة؛ لأن مباحثه مباينة تماما لما يتطلبه العصر. وفي ذلك يقول: "وقد بان لها[3] أن الفقه الذي بين يديها مهما تفنن حملته بالاستنتاجات والاستخرجات، ومهما دققوا في الأنابيش [4] والمراجعات، لن يكون كافيا لحاجات الدعوة وتطلع المخاطبين بها؛ ذلك أن قطاعات واسعة من الحياة قد نشأت من جراء التطور المادي، وهي تطرح قضايا جديدة تماما في طبيعتها لم يتطرق لها الفقه التقليدي"[5].

بل إن الترابي يذهب إلى أبعد من ذلك حتى إنه يعتبر أن الفقه الإسلامي الموروث لا علاقة له بحياتنا المعاصرة، فيقول في هذا الصدد: "في العصور المختلفة أورثنا فقها ليس من واقعنا الآن، إذ هو من الواقع الذي جَابَهَ أبا حنيفة أو مالكا أو

---

(1)- أفادني أستاذي الدكتور مصطفى باجو بأمثلة توضح معاني هذه الأمور الثلاثة التي قال الترابي بأن الفقه الإسلامي كان مؤسسا على علم محدود بها:

أما مثال (طبيعة الأشياء): طبيعة الخمر فيما يتعلق بالمادة التي تجعله يُحدِث الإسكار، ومن ثَم تحريمه.

وأما مثال (حقائق الكون): حقيقة الهلال الذي تتعلق به بعض العبادات كالصوم والحج.

وأما مثال (قوانين الاجتماع): العادات والأعراف التي يُعتمد عليها في تقرير بعض الأحكام الشرعية.

(2)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 8.

(3)- أي: الحركة الإسلامية الحديثة.

(4)- يقصد بهذه الكلمة على حسب ما فهمته منه: الكتب والمصادر الفقهية التي يعتمد عليها العلماء والباحثون في استخراج الأحكام الفقهية.

(5)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 7 و8.

الشافعي، وبهذا أمسى الفكر الإسلامي اليوم فكرا تجريديا، فكرا خرج من التاريخ جملة واحدة، وظل في مكان علوي لا يمس الواقع، فنحن في واد، والفقه الإسلامي في واد آخر"[1].

3. تركيز الفقه على مجال العبادات والقضايا الفردية مع إهمال جوانب الحياة العامة:

يرى الترابي أيضا أن الفقه الإسلامي ركز كثيرا على مجال العبادات والقضايا الفردية، ولم يُولِ العناية بالقضايا العامة للمسلمين، حيث يقول في ذلك: "ولئن كان فقهنا التقليدي قد عكف على هذه المسائل[2] عكوفا شديدا؛ فإنما ذلك لأن الفقهاء ما كانوا يعالجون كثيرا قضايا الحياة العامة، وإنما كانوا يجلسون مجالس العلم المعهودة، ولذلك كانت الحياة العامة تدور بعيدا عنهم ... فالنمط الأشهر في فقه الفقهاء المجتهدين كان فقه فتاوى فرعية، وقليلا ما يكتبون الكتب المنهجية النظرية بل كانت المحرَّرات تدوينا للنظر الفقهي حول قضايا أفراد طرحتها لهم ظروف الحياة من حيث هم أفراد"[3].

ثم يُرجِع الترابي عدم الاهتمام هذا بجانب الحياة العامة إلى عدم مُساءلة أولياء الأمور الفقهاء في ذلك، حيث يقول: "أما قضايا السياسة الشرعية الكلية ... هذه مسائل لم يُعْنَ بها أولياء الأمور، ولم يُسائِلوا عنها الفقهاء ليبسطوا فيها الفقه اللازم ... فالفقه بالضرورة منحسر أيضا عن هذا الواقع، ومن ثَم قل كسب الفقه في هذا الجانب: جانب الحياة الإسلامية العامة"[4].

ويؤكِّد هذا المعنى ويزيده توضيحا في موضع آخر فيقول: "إن السلطان في حياة المسلمين تباعد من الدين منذ أن انحرفت الخلافة عن رشدها، كما تباعد الاقتصاد من الدين شيئا ما منذ أن غزت المسلمين النهضة المادية الغالبة، ولذلك أصبح الفقه منصرفا إلى الفتاوى الفردية حول الشعائر ومعاملات الطلاق والزواج

---

(1)- الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ص 24.

(2)- أي: العبادات.

(3)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 14.

(4)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 14 و15.

وبعـض أحكـام العبـادات الشخصـية، لكـن المعـاملات الاقتصـادية والسياسـية والعالمية خرجت من مدى الفقه تماما، وأصبحت اليوم فراغا تاما، حتى قضية المصلحة العامة بالرغم من أنها تُذكر أحيانا في أصول الفقه، إلا أنها أصبحت لا يكترث بها أحد البتة، لم تصبح مصدرا من مصادر الفقه؛ لأن الأسئلة كانت تأتي الفقهاء من أفراد، فيصوِّبون الفتوى إلى الفرد في قضية الفذ وعلاقته بالفذ الآخر"[1].

ثم يدعو الترابي إلى التركيز في الاجتهاد على القضايا العامة للمسلمين، وينفي وجود أعمال في هذا المجال، فيقول: "ولا بد أن نصوب اجتهادا فقهيا كثيفا نحو الحياة العامة، ونقدم للناس بدائل للنظام الاقتصادي، وأنا لا أكاد أجد في الحركات الإسلامية اليوم من يقدم البديل الاقتصادي الكامل، ولا البديل السياسي ... ولا بد من أن نقدم نماذج كاملة للعلاقات الدولية، فلا نكاد نجد في العالم الإسلامي كتابا عن العلاقات الدولية في الإسلام، بالرغم من أن المسلمين هم الذين سبقوا بوضع القانون الدولي، وهم الذين علَّموا البشرية القانون الدولي قديما جدا"[2].

(1)- الترابي، العمل الإسلامي المعاصر (مقال سابق)، ص 15.

(2)- الترابي، العمل الإسلامي المعاصر (مقال سابق)، ص 16.

المطلب الثالث

مناقشة الترابي في نظرته للفقه الإسلامي

بعد عرض جانب من نظرة الترابي للفقه الإسلامي أحاول أن أناقشه في تلك النظرة من خلال الفروع الثلاثة الآتية:

الفرع الأول: مناقشته في نظرة (تأسيس الفقه الإسلامي على علم عقلي ونقلي ضيق ومحدود)

يمكن أن يُناقَش في هذه النظرة بأن الفقه لم يكن مؤسسا على ثلاثة علوم محدودة: العلم بطبائع الأشياء وبحقائق الكون وبقوانين الاجتماع، إذ إن الأحكام الفقهية التي ذهب إليها الفقهاء كانت مُؤَسَّسَة على الكتاب والسنة والإجماع والقياس وغيرها من أصول التشريع الإسلامي المتفق عليها والمختلف فيها، معتمدين في ذلك على مقاصد الشريعة وما فهموه من نصوصها. ونصوص الشريعة إنما تُفهم بناء على قواعد تفسير النصوص ودلالات الألفاظ، وهذه القواعد في أغلبها قواعد لغوية؛ لأن القرآن الكريم نزل بلغة العرب، والسنة النبوية نطق بها أفصح العرب رسول الله ﷺ، أو نقلها عنه أصحابه ﷺ، وهم عرب بالسليقة، فقاعدة الأمر يفيد الإيجاب ما لم تصرفه قرينة إلى الندب أو الإباحة، وقاعدة النهي يفيد التحريم ما لم تصرفه قرينة إلى الكراهة، فمثل هذه القواعد الثابتة التي لا تتغير بتغير الأزمان والبيئات؛ بحكم أنّ منشأها اللسان العربي، أو استقراء الاستعمال الشرعي، هي التي كانت مستعملة ومعتمدة في استنباط الأحكام الفقهية لا ما ادّعاه الترابي.

أقول هذا؛ لأنّ كلامه يُوهِم بأن مثل هذه القواعد المتعمدة لابد أن تتأثر بالتطور التقني والنمو الحضاري، وذلك من خلال قوله: "وأصبح لزاما علينا أن نقف في فقه الإسلام وقفة جديدة؛ لنسخّر العلم كلّه لعبادة الله، ولعقد تركيب جديد يوحد ما بين علوم النقل التي نتلقّاها كتابة ورواية، قرآنا محفوظا، أو سنة يديمها الوحي، وبين علوم العقل التي تتجدد كل يوم، وتتكامل بالتجربة والنظر" [1].

(1)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 08.

ويقـول الـدكتور محمـود الطحـان معلقـا على كلام الترابي في هـذه المسـألة: "يصـوِّر الكاتـب الـدكتور الترابي للقـارئ أنـه كلمـا اتسـع العلـم البشـري، وكلمـا كثرت المخترعـات، وجـب تغيير الأحكام الفقهيـة تبعـا لتلك المختَرعـات ... فما علاقـة اتسـاع العلـوم البشـرية العقليـة وكثرة المخترعـات بالأحكـام الشـرعية؟ ولنضـرب أمثلـة على ذلـك: فمـثلا مـا علاقـة تغيير الحـدود الشرعـية... باتسـاع العلـوم البشـرية والعقليـة، واختراع الطائرة والصاروخ ومركبـة الفضـاء؟ ما علاقـة جلـد الـزاني غير المحصن أو رجـم الزاني المحصـن بين زمن ركوب الدابة وبين زمن ركوب الطـائرة؟ ... وفي مجـال المعامـلات الماليـة: مـا علاقـة تحـريم الربـا بـين عصـر لـيس فيـه بنـوك ولا مؤسسـات ماليـة وبـين عصـر قامت فيـه البنـوك والمؤسسـات الماليـة والشركـات الاحتكـارية؟ ... الحكم في ذلك واحـد، ولا حاجـة لتغييره أو تجديده، مهما اتسـعت العلوم البشـرية، ومهما كثرت المخترعـات في هـذا العصـر، ومهمـا اكتشـف الإنسـان مـن أسـرار الكون وتركيـب المـادة، فالرسـالة الإسـلامية أنزلهـا الله تعـالى للإنسـان بوصـفه إنسـانا لـه نوازع، وله شهوات، وله غرائز، وله حاجات، وله ارتباطات وعلاقـات بينـه وبين ربه، وبينـه وبين بني جنسـه، وبينه وبين نفسـه، فأنزل الله الأحكام الشـرعيـة لمعالجة تلك العلاقات، ورَسَم لعباده كيفية السلوك والتصرف فيها بدقة وجلاء" [1].

كمـا أن دعـوى صـعوبة تَحَصُّـلِ الفقيـه على النصـوص لعسـر الاتصـال مردودة؛ لأن الله يسر للفقهاء القدامى طاقـة عجيبـة في الحفظ، وفتح عليهم أبوابا واسـعة وسـبلا كثيرة للاطلاع، وبـارك لهـم في أوقـاتهم وأعمـالهم، وشـرح صـدورهم وحبّب إليهم الرحلة في طلب الحديث النبـوي، وألهمهم الصبر في ذلك، فهذا الإمام أحمـد[2] - رحمـه الله - انتقـى المسـند مـن سـبعمائة ألـف حـديث وخمسـين ألـف

(1)- محمود الطحان، مفهوم التجديد، ص 10 و11.

(2)- هو أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني الوائلي، أبو عبد الله، إمام المذهب الحنبلي، أحد الأئمة الأربعة، ولد ببغداد سنة 164هـ، وتوفي بها سنة 241هـ، يلقب بإمام أهل السنة، كان مضرب المثل في العلم والتقوى والثبات على الحق، خاصة حينما امتُحن في فتنة خلق القرآن، من مؤلفاته: المسند في الحديث، الناسخ والمنسوخ، الزهد. ينظر: القاضي ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، بدون رقم ط، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ ط، 4/1. وكذا: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 177/11.

حديث، وكان يحفظ ألف ألف حديث، كما كان البخاري [1] - رحمه الله - يحفظ مائة ألف حديث صحيح، ومئتي ألف حديث غير صحيح، والنماذج في ذلك كثيرة[2].

وعلى هذا فإن دعوى الترابي في تأسيس الفقه على علم عقلي ونقلي ضيق ومحدود غير مقبولة، إذ الفقه أسسه العلماء على الأصول التي لا تتأثر بتطور العلوم العقلية والتجريبية، فهي قواعد لغوية ومنطقية ثابتة ومستقرة، شأنها شأن قواعد اللغة العربية وقواعد الرياضيات، فالفاعل مثلا مرفوع، سواء أكان الفعل من جمل أو طائرة، وإذا قسمت مائة على خمسة كان حاصل القسمة عشرين، سواء أكان المقسوم سيوفا أو صواريخ. وكذا القواعد الأصولية، فمهما اختلفت المسألة التي يُبحث لها عن حكم شرعي، فإن القاعدة تنطبق عليها [3]. هذا من حيث العلوم العقلية وتأثيرها على الفقه وأصوله، أما عن العلوم النقلية، فقد تبين لنا توفرها لدى السلف.

الفرع الثاني: مناقشته في نظرة (عدم كفاية الموروث الفقهي لحل إشكالات العصر الحديث)

إن حكم الترابي على الفقه الإسلامي بعدم إمكانه مسايرة التطور الحديث غير مسلَّم، إذ كما - قدَّمت عند كلامي عن خصائص الفقه الإسلامي - فيه من عوامل السعة والمرونة ما يجعله يلائم كل العصور والأمكنة، فالفقه الإسلامي حافل بكثير من المسائل التي يمكن التخريج عليها فيما يجدُّ من أحداث، على عكس ما قال، كما أنه بإمكان الفقيه الأصولي استعمال القواعد الأصولية والأدلة الإجمالية المقررة في الأصول لاستنباط أحكام جديدة للمسائل التي لا نص فيها.

---

(1)- هو محمد بن إسماعيل البخاري، أبو عبد الله، صاحب الصحيح، شيخ الإسلام وإمام الحفاظ، كان رأسا في الذكاء والعلم، له مؤلفات عدة إلى جانب الصحيح منها: التاريخ، الأدب المفرد، خلق أفعال العباد، توفي سنة 256هـ ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 391/12. وكذا: الزركلي، الأعلام، 6 /34.

(2)- السيوطي، تدريب الراوي، ت: عبد الوهاب عبد اللطيف، ط 1، دار الفكر، بدون مكان ولا تاريخ ط، 49/1 و50.

(3)- هذه الفكرة مقتبسة من: الخواص الشيخ العقاد، الاجتهاد والتجديد في الشريعة الاسلامية، ط1، دار الجيل، بيروت، 1418 هـ /1998 م، ص251.

أما وصفه للعصور الإسلامية التي عاش فيها الأئمة العظام بالتخلف، ومن ثَم رد فقههم برمته، وهذا عندما استعمل المصطلحات الآتية [1]: "الأنابيش" و"الفقه التقليدي" و"العصور المتخلفة" و"فنحن في واد والفقه الإسلامي في واد آخر"، فهذا مما لا ينبغي أن يقال، فإن تلك العصور هي أبهى العصور بالنسبة للمسلمين علما وحضارة وحكما وسيادة، وفقه الأئمة الموروث هو مما تلقته الأمة بالقبول، لا ينبغي تجاوزه.

يقول الدكتور محسن عبد الحميد [2] في مقال له في شكل مسائل بمجلة الأمة بعنوان "حول الفكر الإسلامي: مراجعة وتقويم": "المسألة الثالثة: الفكر الأصولي والفقهي تراث لا يجوز القفز عنه: وأما بالنسبة للفكر الأصولي والفقهي الإسلامي فإن القضية تختلف اختلافا جوهريا عن قضية الكلام والفلسفة؛ لأن الفقهاء الأصوليين عبروا عن واقع الإسلام تعبيرا صادقا، وتحركوا في إطار الكتاب والسنة، واستنبطوا منهما القواعد الأصولية التفصيلية التي قادت حركة الاستنباط الفقهي في نواحي الحياة، فأنتجت مذاهب فقهية متنوعة في غاية الخصوبة والدقة والموضوعية، استوعبت حياة الإنسان بأدق تفاصيلها ومشاكلها خلال قرون طويلة من الزمان، وفي رقعة مكانية شاسعة، تشمل أمما وشعوبا، تمتد من المحيطين شرقا وغربا، وبين القارتين آسيا وإفريقية شمالا وجنوبا ... إن المذاهب الفقهية والأصولية الكثيرة تضع أمام الفقيه اليوم عدة حلول للقضية الواحدة أحيانا، ولو راجعنا كتب الفتاوى الحديثة التي تعالج مشاكل الناس في عصرنا رأينا أنها تعتمد في معالجة تلك المشاكل والقضايا على مادة فقهية ضخمة، بحيث تعطي الأرضية القوية والمادة الخصبة للفقيه الواعي المستنير لإصدار الحكم العصري المناسب للقضية المعينة ... ولم أجد في قراءاتي تلك الكتب الفقهية قضية معاصرة تبقى

(1)- ينظر: الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص7 و8. وكذا: الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ص 24.

(2)- هو الدكتور محسن عبد الحميد من مواليد كركوك العراقية سنة 1937 م، تحصّل على درجة الدكتوراه سنة 1972 من جامعة القاهرة، أستاذ مادة التفسير والعقيدة والفكر الإسلامي بجامعة بغداد، من مؤلفاته: دراسات في أصول تفسير القرآن، المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري، الإسلام والتنمية الاجتماعية. ينظر: محسن عبد الحميد، تجديد الفكر الإسلامي، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، 1416هـ/1996م، على غلاف الكتاب.

معلقة سلبا أو إيجابا إلا نادرا، وهذا يدل دلالة قاطعة واقعية على الثروة الفقهية الهائلة التي يستحيل على الفقيه اليوم الاستغناء حتى عن رأي واحد فيها، أو نظرية واحدة من نظرياتها، وإلا فإنه سيبدأ من الفراغ، ويعجز عجزا كاملا عن مواجهة القضايا المعاصرة وإيجاد الحلول اللازمة لها" [(1)].

ولو أنّ الترابي قال: لنكن في اجتهاداتنا الفقهية امتدادا لجهود العلماء السابقين، فما كان شأنه الثبات من نتاجهم الفقهي لا يتغير بتغير الأزمنة والأمكنة أثبتناه، وما كان شأنه التغيّر بتغير الأزمنة والأمكنة، أو الذي كان جديدا في طبيعته لم يعرفه سلفنا، ولم يتعرضوا له بالاجتهاد، اجتهدنا فيه بناء على الأصول الفقهية المقررة، وأوجدنا له حكما شرعيا مناسبا، لو قال مثل هذا الكلام لكان كلامه في غاية السلامة، ولكنه أجحف في حق علماء السلف، واستخف بنتاجهم العلمي وهذا مما لا يوافقه عليه منصف أبدا.

الفرع الثالث: مناقشته في نظرة (تركيز الفقه على مجال العبادة والقضايا الفردية وإهماله جوانب الحياة العامة)

إن وصف الترابي فقهاء المسلمين بالبعد عن واقع الناس وعدم العناية بالمسائل العامة للأمة، واهتمامهم فقط بمسائل العبادات والشعائر، أو كما يسميها الترابي "فقه التدين الفردي" [(2)] غير مقبول؛ إذ "إنْ صح هذا على البعض فلا يصح على الكل من فقهائنا الأماجد، فحقائق التاريخ تثبت أنهم لم يكونوا جميعا كذلك، بل كانوا يعملون ويأكلون من عمل أيديهم وبالتالي [(3)] يغوصون في المجتمع ويعرفون مشاكله وقضاياه، وكونهم يفتون لأفراد فهذا أمر طبيعي، وليس عيبا يلحق بهم، فالمشكلات تواجه الأفراد غالبا قبل أن تواجه المجتمعات، والفرد جزء من المجتمع، فإذا أوصلها المستفتي إلى الفقيه فقد أوصل قضية من قضايا المجتمع، بل أكثر من

---

(1)- محسن عبد الحميد، حول الفكر الإسلامي: مراجعة وتقويم، مجلة الأمة، ع 42، 1404هـ، قطر، ص 10 و11.

(2)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 13.

(3)- الأفصح أن يقول: ومن ثَم. فإن التالي في اللغة هو التابع والآخِر والقارئ. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة: تلا، 1/ 443 وما بعدها.

ذلك نجد أسباب النزول في آيات الذكر الحكيم تتعلق بالأفراد أكثر من الجماعات، ولم يجرؤ أحد بالقول: إن القرآن يحل مشاكل أفراد، والنص نفسه[1] يبرأ[2] الفقهاء من التهمة أكثر مما يدينهم، فإذا كان الناس يأتون إليهم بمشاكلهم كان ذلك دليلا على أنهم يعرفون مشاكل مجتمعاتهم وقضاياه" [3].

بل إن من الفقهاء من كان في القضاء كأبي يوسف[4] والماوردي[5] - رحمهما الله -، ومنهم من كان يُسَاءَلُ من قِبل الخلفاء، ويأمر بالمعروف، وينهى عن المنكر، كالإمام مالك، حتى إنه امْتُحِن في قوله بعدم لزوم طلاق المُكْرَه، وضُرب بالسِّيَاط، وانفكّت ذراعه، وبقي مريضا بسلس البول إلى وفاته، وهي مسألة سياسية؛ لأنها راجعة إلى أيْمان البيعة التي أحدثها خلفاء بني العبّاس، فكانوا يُكرِهون الناس على الحلف بالطلاق عند البيعة، فرأوا أن فتوى مالك تنقض البيعة، وتهوّن الثورة عليهم [6].

وكان معظم العلماء يعالجون القضايا المستجدة إنْ على مستوى العقائد، كما فعل الإمام أحمد في قضية "خلق القرآن " عندما تبنَّى الخليفة العباسي المأمون [7] قول المعتزلة في ذلك فأوذيَ أيّما إيذاء، ولكن ثبت وصبر، وصدع بالحق

---

(1)- يعني به: كلام الترابي الذي نقلته عنه سابقًا في هذا المضمار.

(2)- الصواب من حيث اللغة أن يقول: " يُبَرِّئُ " لا " يبرأ ".

(3)- عبد الفتاح محجوب، الدكتور حسن الترابي وفساد نظرية تطوير الدين، ص 77. وأظن أن خطأ مطبعيا قد وقع في كلمة: " قضاياه "، صوابه: " قضاياها "؛ لدلالة السياق على ذلك.

(4)- هو يعقوب بن إبراهيم الأنصاري الكوفي البغدادي، أبو يوسف، الإمام الفقيه المجتهد، الأصولي، صاحب أبي حنيفة، ولد بالكوفة سنة 113هـ، وتوفي ببغداد سنة 182هـ، وَلِيَ القضاء للمهدي والهادي والرشيد، من مؤلفاته: كتاب الخراج، أدب القاضي، الأمالي في الفقه. ينظر: القرشي، الجواهر المضية، 611/3. وكذا: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 470/8.

(5)- هو علي بن محمد بن حبيب، أبو الحسن، الماوردي، الفقيه الشافعي، أقضى قضاة عصره، توفي سنة 450هـ، صاحب التصانيف المفيدة، منها: الحاوي في الفقه، والأحكام السلطانية. ينظر: الإسنوي، طبقات الشافعية، 2/ 206. وكذا: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 64/18.

(6)- الحجوي، الفكر السامي، ت: أيمن صالح شعبان، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1416هـ/ 1995م، 447/1.

(7)- هو عبد الله المأمون بن هارون الرشيد العباسي، أبو جعفر، أمير المؤمنين، كان مولده سنة 170 هـ، تولى الخلافة سنة 198هـ، واستمر فيها 20 سنة، وقد كان فيه تشيع واعتزال، كما كانت له بصيرة بعلوم متعددة،

الذي يعتقده [1]، أو على مستوى الأحكام، وخير دليل على ذلك أبواب المعاملات في المصنفات الفقهية.

يقول الدكتور محمود الطحان وهو يستنكر على الترابي نظرته هذه للفقه الإسلامي: "إذن أين أبواب البيوع والرهن والإجارة والسَّلم والقرض والربا والصرف، وما إلى ذلك من الأبواب التي تفتي في موضوع التجارة الداخلية والخارجية الموجودة في كل كتاب قديم؟ وأين أبواب الإمامة الكبرى، وأبواب الحظر والإباحة؟" [2].

وهذا إضافة إلى المؤلَّفات المتخصصة في مواضيع معينة؛ كالخراج لأبي يوسف، والأموال للقاسم بن سلام [3]، والأحكام السلطانية للماوردي، وكذا لأبي يعلى الفراء [4]، وكتب [5] المحدثين ورسائلهم وبحوثهم ومقالاتهم [6] في هذا الأمر كثيرة، لا يسع المقام لذكرها.

ولعل خير دليل على عناية العلماء اليوم بالأمور العامة للمسلمين أن معظم أشغال المجمعات الفقهية والمؤتمرات الإسلامية تدور حول المسائل المعاصرة في

إضافة إلى شهامته وقوته في قتال الأعداء، وتحري العدل، توفي بطرسوس سنة 218هـ ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ت: أحمد عبد الوهاب فتيح، ط 5، دار الحديث، القاهرة، 1418هـ /1998م، 298/10.

(1)- ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية، 296/10.

(2)- الطحان، مفهوم التجديد، ص 9.

(3)- هو القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي، أبو عبيد، من كبار علماء الحديث والأدب والفقه، توفي سنة 224هـ، ألف تصانيف كثيرة، منها: الأموال، والإيمان، وأدب القاضي. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 490/10.

(4)- هو محمد بن الحسين الفراء، أبو يعلى، الفقيه الحنبلي، القاضي، المحدث، المفسر، ولد ببغداد سنة 380هـ، وتوفي بها سنة 458هـ، له من التصانيف: العدة في أصول الفقه، أحكام القرآن، الأحكام السلطانية. ينظر: ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، 193/2. وكذا: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 89/18.

(5)- وقد وقفت على جملة معتبرة من هذه المؤلفات الفقهية الحديثة التي درست قضايا الفقه العام، والمسائل المستحدثة في مجال حقوق الإنسان وواجباته، والمعاملات المدنية والتجارية، والتشريع الجزائي، ونظم الحكم، والقضاء، والإدارة العامة، والمالية العامة (الاقتصاد العام)، والعلاقات الدولية العامة والخاصة. وقد وجدت الدكتور جمال الدين عطية قد أحصى في كتابه (تجديد الفقه الإسلامي) الذي ألفه بمعية الدكتور وهبة الزحيلي عددا كبيرا منها، فليُرجع إليه.

(6)- ينظر في هذا على سبيل المثال: مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، التي تصدرها جامعة الكويت، ومجلة البحوث الفقهية المعاصرة، التي تصدر بالمملكة العربية السعودية برئاسة الدكتور عبد الرحمن النفيسة.

السياسة والاقتصاد والطب وغير ذلك من المجالات. يقول الدكتور مسعود فلوسي[1] في هذا الإطار: "أنشئت مجموعة من المجامع الفقهية في عدد من بلدان العالم الإسلامي، كان من مهمتها البحث عن أحكام فقهية مناسبة للمسائل الجديدة والقضايا الطارئة التي صَحِبَتْ تطور المجتمعات الإسلامية المعاصرة واحتكاكها بالمجتمعات الغربية، نذكر من بين هذه المجامع: مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، المجلس العلمي بالهند، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بمصر، مجمع الفقه الإسلامي بجدة" [2].

ومن خلال المقارنة بين موقف العلماء المعاصرين وكذا المنصفين من غير المسلمين بموقف الترابي من التراث الفقهي الإسلامي ونظرته إليه، وبعد مناقشته في موقفه ونظرته، تتبين لنا مجانبته للصواب، إذ كان من المفترض فيه أن ينظر إلى هذه الذخيرة الهائلة التي تركها علماء الأمة بمختلف مذاهبهم ومناهجهم نظرة المعتز والمفتخر بهذا الرصيد الكبير من الفقه، الذي لم يتيسر لأمة غير الأمة الإسلامية مثله، مما يدل على وفرة الحلول فيها، وسعتها لاحتضان الجديد من المسائل، ولا يسع العلماء اليوم إلا أن يقوموا بعملية الاجتهاد وفق ضربين متكاملين[3]:

أولهما: انتقائي من هذا التراث العظيم بما يناسب العصر، ولا يخرج عن روح الشرع.

---

(1)- الدكتور مسعود فلوسي هو أستاذ مادتي الأصول والمقاصد بكلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية بجامعة الحاج لخضر بباتنة، حضرت له عدّة تدخلات بالجامعة الإسلامية بقسنطينة لمناقشة رسائل الماجستير وأطروحات الدكتوراه، واطلعت على رسالته للماجستير الموسومة بـ: مدرسة المتكلمين ومنهجها في دراسة القواعد الأصولية. ينظر: مسعود فلوسي، القواعد الأصولية: تحديد وتأصيل، ط 1، مطابع عمار قرفي، باتنة، 1415هـ/1995م، على غلاف الكتاب.

(2)- فلوسي، نظرة نقدية في المؤلفات الفقهية والأصولية القديمة والحديثة، مجلة الإحياء (عدد خاص بأعمال الملتقى الدولي حول: الأصالة والتجديد في مناهج البحث في العلوم الإسلامية والاجتماعية "أكتوبر 2001م")، ع4، 1422هـ، باتنة، ص 190 و191.

(3)- القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ط 2، دار القلم، الكويت، 1410هـ / 1989م، ص 114. ويسمي الدكتور وهبة الزحيلي طريقي الاجتهاد اللّذيْن ذكرهما الدكتور القرضاوي بالاصطفائي والإبداعي. ينظر: وهبة الزحيلي وجمال الدين عطية، تجديد الفقه الإسلامي، ص 256.

وثانيهما: إنشائي بالنسبة للحوادث المستجدة التي لم يرد عن الأوائل فيها رأي، بواسطة التخريج عن القديم، أو استخدام القواعد الأصولية والأدلة الإجمالية والمناهج المقررة في علم أصول الفقه.

هذا هو الدّافع الأساس الذي جعل الترابي يرى ضرورة تجديد أصول الفقه؛ أعني: أنه رأى أن الفقه الإسلامي الموروث ليس في المستوى المطلوب، فاستلزم ذلك أنّ الأصول التي اعتمد عليها ليست هي الأخرى في المستوى، فوجب تجديدها ومع أنّني بيّنت أن هذا الدّافع لا يصلح أن يكون سببا للقول بالتجديد في أصول الفقه؛ لضعف حجّته، إلا أنني أفرض جدلا صلاحيته، لأنتقل إلى عناصر فكرة الترابي التجديدية في هذا العلم، لأناقشه - بإذن الله - فيما عرضه مناقشة موضوعية فأبيّن مواطن القوة فيها وما ينبغي أن يُقبل منها، وكذا مواطن الضعف فيها وما ينبغي أن يُردّ، كل ذلك بناء على الحجة والدليل، وهذا ما سأقوم به في الفصل الثاني - إن شاء الله -.

الفصل الثاني

معالم التجديد في أصول الفقه عند الترابي

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: الإجماع في نظر الترابي ومناقشته
المبحث الثاني: القياس في نظر الترابي ومناقشته
المبحث الثالث: الاستصحاب في نظر الترابي ومناقشته
المبحث الرابع: الاجتهاد في نظر الترابي ومناقشته

المبحث الأول

الإجماع في نظر الترابي ومناقشته

الإجماع من أخصب أدلة التشريع الإسلامي؛ حيث إنه يكفل للتشريع التجدد، وتستطيع الأمة ممثلة في مجتهديها أن تواجه به كل ما يقع لها من حوادث، وما يجدّ من وقائع، وأن تساير به الأزمان، وتلبي به مقتضيات شتى المصالح في مختلف البيئات. وقبل معرفة حقيقة الإجماع عند الدكتور الترابي ومناقشته في ذلك، يجدر بي أن ألقي نظرة عن الإجماع بالمعنى المقرر في أصول الفقه، ولذا ستأتي عناصر هذا المبحث ضمن المطالب الثلاثة الآتية:

المطلب الأول: الإجماع عند الأصوليين

المطلب الثاني: الإجماع في نظر الترابي

المطلب الثالث: مناقشته في نظرته للإجماع

المطلب الأول
الإجماع عند الأصوليين

معلوم عند دارسي علم أصول الفقه أن الإجماع دليل أصيل للتشريع الإسلامي، ولكن المتأمل في مباحثه التي عرضها الأصوليون يرى أنهم قد اختلفوا في كثير من جزئياتها، وحيث إنني لست بصدد بحث موضوع الإجماع على سبيل التفصيل، وحتى أبقى في نطاق موضوعي، أكتفي بذكر مجموعة من القضايا المتعلقة بالإجماع التي أرى أنها خادمة لموضوع بحثي، والتي عليها جمهور الأصوليين، وفيما يأتي بيانها:

الفرع الأول: التعريف اللغوي والاصطلاحي للإجماع

أولا: الإجماع من الناحية اللغوية يطلق على معنيين[1]:

أولهما: العزم والتصميم على الشيء: فتقول: أجمعتُ على السفر، بمعنى عزمتُ عليه وصممتُ. ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ ﴾ [يونس: 71]؛ أي: اعزموا عليه [2].

ثانيهما: الاتفاق: تقول: أجمع القوم على كذا، بمعنى اتفقوا عليه.

والمعنى الأول يُتصور من واحد كما يتصور من متعدد، أما الثاني فلا يتصور إلا من متعدد، والحق أن معنى " الاتفاق " يلزم منه العزم والتصميم، فإذا اتفق جمع على شيء فمعنى ذلك أنهم عزموا عليه وصمموا [3]. وهذا المعنى له علاقة وطيدة بالمعنى الاصطلاحي للإجماع، كما سوف يأتي بيانه.

---

(1)- الفيومي، المصباح المنير، ط 5، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1922م، مادة: جمع، 1/ 150، بتصرف.

(2)- ابن عاشور، التحرير والتنوير، بدون رقم ط، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، 238/11.

(3)- إبراهيم سلقيني، الميسر في أصول الفقه، ط 1، دار الفكر المعاصر ببيروت، ودار الفكر بدمشق، 1411هـ/1991م، ص 92، بتصرف يسير.

ثانيا: وأما الإجماع من الناحية الأصولية، فإن من أدق تعاريفه – على حسب اطلاعي[1] ورأيي – ما أورده الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه " أصول الفقه "؛ حيث عرفه بقوله: "الإجماع هو اتفاق المجتهدين من الأمة الإسلامية في عصر من العصور بعد النبي ﷺ على حكم شرعي في أمر من الأمور العملية" [2].

وتنبني على هذا التعريف الأمور الآتية:

1. أن يصدر الاتفاق عن كل العلماء المجتهدين، فلا يصح اتفاق بعض المجتهدين أو جُلِّهم، ولو كان المخالف واحدا، وكذلك لا يصح اتفاق غير المجتهدين كالعامة ومن لم تكتمل فيهم شروط الاجتهاد.
2. أن العبرة بالمجتهدين من كان موجودا منهم وقت اجتماعهم على حكم المسألة، فلا عبرة بمن مات قبل ذلك، أو بمن لم يولد بعد.
3. لا بد أن يكون المجمعون من المسلمين، فلا عبرة بإجماع الأمم الأخرى غير المسلمة كاليهود والنصارى.
4. الإجماع إنما يكون حجة بعد وفاته ﷺ ولا يقع في حياته؛ إذ العبرة في حياته بالوحي فقط.
5. أن تكون المسألة المجمع عليها من الأمور الشرعية العملية، وتخرج بذلك الأمور الدنيوية واللغوية والعقلية والعقائدية والأخلاقية.

الفرع الثاني: حجية الإجماع

الإجماع عند جمهور الأصوليين متى انعقد كان دليلا قاطعا على حكم المسألة المجمع عليها، وصار هذا الإجماع ملزما لجميع المسلمين. يقول الآمدي[3]:

---

(1)- ينظر: الغزالي، المستصفى، ص 137. والآمدي، الإحكام، ت: سيد الجميلي، ط 3، دار الكتاب العربي، بيروت، 1418هـ / 1998م، 254/1. والشوكاني، إرشاد الفحول، ص 131.

(2)- أبو زهرة، أصول الفقه، ص 185.

(3)- هو علي بن محمد التغلبي، أبو الحسن، سيف الدين، الآمدي، نسبة إلى آمد بلدة من ديار بكر، ولد سنة 551هـ بآمد، وتوفي بدمشق سنة 631هـ، له كتب في غاية الإتقان، منها: الإحكام في أصول الأحكام، منتهى السول، وكلاهما في الأصول، ودقائق الحقائق في الحكمة. ينظر: الإسنوي، طبقات الشافعية، 73/1. وكذا: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 22/ 364.

"اتفـق أكثـر المسـلمين على أن الإجمـاع حجـة شـرعية يجـب العمـل بـه على كـل مسلم"[1].

وقال ابن قدامة المقدسي[2]: "والإجماع حجة قاطعة عند الجمهور"[3]، وهو يأتي في المرتبة الثالثة ضمن أدلة التشريع الإسلامي بعد كل من الكتاب والسنة.

ودلَّل الجمهور على حجية الإجماع بأدلة كثيرة [4] من الكتاب والسنة، وإن كانت جميع تلك الأدلة غير صريحة في إفادة الحجية، أو فيها نظر من حيث ثبوتها، إلا أنها بمجموعها تفيد قطعية الحجية. ونكتفي فيما يأتي بذكر دليلين فقط: واحد من الكتاب، وآخر من السنة، أرى أنهما الأقوى في الدلالة. وهذان الدليلان هما:

1. قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴾ [النساء: 115] [5].

ووجه الدلالة من هذه الآية الكريمة: أن الله تعالى توعد على مخالفة سبيل المؤمنين؛ بدليل أنه قرنها بمشاقة الرسول ﷺ، ومعلوم أن مشاقة الرسول ﷺ محرمة، فيكون سبيل المؤمنين هو الحق الواجب الاتباع، وغيره هو الباطل الواجب تركه، وما يتفقون عليه يكون هو سبيلهم ونهجهم قطعا، فيكون هو الحق قطعا، ومن ثمة وجب اتباعه والمصير إليه، وحرمت مخالفته، وليس معنى الإجماع إلا هذا.

---

(1)- الآمدي، الإحكام، 257/1.

(2)- هو عبد الله بن أحمد، أبو محمد، موفق الدين، ابن قدامة المقدسي، العلامة، الفقيه الحنبلي، المجتهد، كان عالم أهل الشام في زمانه، ولد سنة 541هـ بنابلس، وتوفي سنة 620هـ بدمشق، كان نبيلا ورعا عابدا صاحب وقار، من أعظم تآليفه: المغني في الفقه، وروضة الناظر في الأصول. ينظر: ابن رجب، ذيل طبقات الحنابلة، 133/4. وكذا: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 165/22.

(3)- ابن قدامة، روضة الناظر، راجعه: سيف الدين الكاتب، ط 1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1401هـ/1981م، ص 116.

(4)- ينظر في هذه الأدلة ومناقشة المخالفين فيها: الغزالي، المستصفى، ص 137 وما بعدها. وكذا: ابن قدامة، روضة الناظر، ص 117 وما بعدها. وكذا: الآمدي، الإحكام، 258/1 وما بعدها.

(5)- أول من استدل بهذه الآية عن حجية الإجماع الإمام الشافعي، يقول الرازي في تفسيره الكبير: "رُوِيَ أن الشافعي ﷺ سئل عن آية في كتاب الله تعالى تدل على أن الإجماع حجة، فقرأ القرآن ثلاثمائة مرة حتى وجد هذه الآية". ينظر: الرازي، التفسير الكبير، ط 3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ ط، 43/11.

2. حديث ابن عمر [1] رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «إِنَّ اللهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي – أو قال: أُمَّةُ مُحَمَّدٍ ﷺ – عَلَى ضَلَالَةٍ، وَيَدُ اللهِ مَعَ الْجَمَاعَةِ، وَمَنْ شَذَّ شَذَّ فِي النَّارِ»[2].

ووجه الدلالة من هذا الحديث ومما جاء في معناه من أحاديث أخرى: أن عصمة الأمة الإسلامية من الضلال والخطأ ثابتة إذا اجتمعت على أمر من الأمور، ومن ثَم نقطع بأن المسألة محل الإجماع هي الحق والصواب، وإجماع الأمة يتمثل في إجماع مجتهديها؛ لأنهم هم أهل المعرفة والرأي، وغيرهم تبع لهم، فيكون إجماعهم حقا وصوابا، وما كان كذلك وجب اتباعه وعدم مخالفته، ولا معنى لحجية الإجماع إلا هذا. يقول الشافعي: "وأمْر رسول الله ﷺ بلزوم جماعة المسلمين مما يحتج به في أن إجماع المسلمين – إن شاء الله – لازم" [3].

وعندما يقول جمهور الأصوليين بأن الإجماع حجة، فإنه إذا ما ثبت في مسألة معينة ترتبت عليه أحكام معينة أهمها:

1. وجوب اتباعه، وحرمة مخالفته، وذلك يكون من أهل الإجماع أصالة، ومن أهل عصرهم وممن جاء بعدهم من المسلمين بالتبع.

2. اعتقاد أن الحكم الذي أُجمع عليه حق وصواب، ولا يمكن أن يكون باطلا أو خطأ.

---

(1)- هو عبد الله بن عمر بن الخطاب، القرشي، العدوي، أبو عبد الرحمن، أسلم مع أبيه وهو صغير لم يبلغ الحلم، كان كثير الاتباع لآثار الرسول ﷺ، شديد التحري والاحتياط والتوقي في فتواه، وهو من المكثرين لرواية الحديث النبوي. ينظر: ابن عبد البر، الاستيعاب، ت: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ / 1995م، 80/3. وكذا: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 3/ 203.

(2)- رواه الترمذي في جامعه الصحيح، أبواب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، حديث رقم: 2172، ص466، إعداد: هشام سمير البخاري، بدون ط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1415هـ / 1995م. قال الترمذي عن هذا الحديث: "حديث غريب من هذا الوجه". وهذا الحديث رواه أئمة الحديث بصيغ مختلفة ومن طرق عدة، وعن جمع من الصحابة، ومع أن الطرق جميعها لا تخلو من نظر، إلا أن بعض أهل العلم عدَّه من قبيل المتواتر المعنوي. ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر، ص 118 و119. وكذا: السبكي، الإبهاج شرح المنهاج، ت: شعبان محمد إسماعيل، بدون ط، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1401هـ / 1981م، 402/2 و403.

(3)- الشافعي، الرسالة، ت: خالد السبع العلمي وزهير شفيق الكبّي، ط 1، دار الكتاب، بيروت، 1420هـ/1999م، المسألة: 1105، ص 268.

3. كفر منكر الحكم المجمع عليه.

4. حرمة الاجتهاد من جديد في المسألة المجمع عليها.

الفرع الثالث: أنواع الإجماع

إن مبنى الإجماع هو اتفاق كلمة المجتهدين، إلا أن هذا الاتفاق قد يحصل صراحة، كما قد يحصل ضمنا، وعلى ضوء ذلك ينقسم الإجماع إلى قسمين[1]:

1. إجماع صريح: وهو أن تتفق آراء المجتهدين بأقوالهم أو أفعالهم على حكم في مسألة معينة، كأنْ يجتمع العلماء في مجلس، ويُبدي كل منهم رأيه صراحة في المسألة، وتتفق الآراء على حكم واحد. أو أن يفتي كل عالم في المسألة برأي، وتتحد الفتاوى على حكم واحد. أو أن بعض المجتهدين يفتي في مسألة فتبلغ فتواه المجتهدين الآخرين، فيوافقونه صراحة: قولا أو إفتاء أو قضاء.

2. إجماع سكوتي: وهو أن يقول بعض المجتهدين في العصر الواحد قولا في مسألة، ويسكت الباقون بعد اطلاعهم على هذا القول، فلا يُبدون الموافقة عليه صراحة، ولا ينكرون صراحة، مع عدم المانع من إبداء الرأي، كأنْ تمضي مدة كافية للنظر في المسألة، وأن لا يوجد ما يحمل المجتهد على السكوت كخوف أو هيبة من جهة معينة.

والنوع الأول هو الذي تنطبق عليه أحكام الحجية التي ذكرتها في الفرع الماضي، فهو حجة قطعية. أما النوع الثاني فهو حجة ظنية فقط. وفي هذا يقول الشنقيطي[2]: "واعلم أن الإجماع الذي هو حجة قاطعة عند الأصوليين هو القطعي لا الظني، والقطعي هو القولي المشاهَد أو المنقول بعدد التواتر، والظني كالسكوتي والمنقول بالآحاد"[3].

---

(1)- مفهوم القسمين مقتبس من: عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ط 7، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1419هـ/1998م، ص 183 و184. وكذا: وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ط 1، دار الفكر بالجزائر، ودار الفكر بدمشق، 1406هـ / 1986م، 552/1.

(2)- هو العلامة محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، من علماء شنقيط بموريتانيا، حيث ولد بها سنة 1325 هـ، وبها تعلم، حج سنة 1367 هـ ثم استقر بالحجاز، درَّس بالجامعة الإسلامية بالمدينة، توفي سنة 1393هـ. من كتبه: أضواء البيان في تفسير القرآن، وآداب البحث والمناظرة. ينظر: الزركلي، الأعلام، 45/6.

(3)- الشنقيطي، المذكرة، بدون رقم ط، الدار السلفية، الجزائر، بدون تاريخ ط، ص 151.

الفرع الرابع: الإجماع في الوقت الحاضر

بعد أن عرضت شيئا من مسائل الإجماع عند الأصوليين، وضربت صفحا عن كثير من مسائله التي كانت محل جدل بين العلماء، وبما أنني في معرض الكلام عن أنواع الإجماع، وحتى نكون عمليّين، ونعطي للإجماع مكانته في الوقت الحاضر، وحتى لا تبقى دراسته مجرد دراسة نظرية ظهرت؛ كما يقول الدكتور أحمد حمد[1]، أقترح نوعا آخر للإجماع؛ وهو الذي نادى به كثير [2] من العلماء المعاصرين، يمكن أن نسميه بـ: " الإجماع المعاصر "، والذي ستقترب صورته من الإجماع السكوتي، تكون مهمته الأساسية:

1. إعطاء الأحكام الشرعية للمسائل المستحدَثة والوقائع الجديدة، وما أكثرها الآن.
2. الفصل في حكم المسائل القديمة التي ما زالت الأمة تحتاج إليها في الوقت الحاضر، والتي ادُّعِيَ فيها الإجماع؛ فنعرف أهي من الأمور المجمع عليها، فلا تسعنا مخالفتها، أو الاجتهاد فيها من جديد لإيجاد حكم لها؟ أم هي من الأمور الخلافية التي لا حرج على المكلف في الأخذ بأيّها شاء؛ تقليدا لمجتهد معين، أو ترجيحا لرأي على آخر؛ بناء على قوة الدليل، وإعمالا لمقاصد الشريعة.
3. تقريب وجهات النظر بين العلماء المجتهدين بمختلف مذاهبهم وتوجهاتهم، مما يُضيق شقة الخلاف، ولا أقول رفعه بالكلية؛ لأن ذلك يستحيل واقعا وعقلا أن يكون في جميع المسائل، وذلك التقريب يحصل عندما يتبادل العلماء الآراء المختلفة بواسطة الشورى [3] في المسألة المعيَّنة.

---

(1)- أحمد حمد، الإجماع بين النظرية والتطبيق، ص 11.

(2)- سأنسب هذا الرأي إلى جمع من العلماء المعاصرين عند مناقشة الترابي في نظرته للاجتهاد، وبالضبط عند مناقشته في " دعوته إلى الاجتهاد الجماعي وتأطير الدولة له ".

(3)- مبدأ الشورى أصل عظيم كثيرا ما يُضيعه المسلمون، رغم تأكيد القرآن عليه ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾ [آل عمران: 159]. بل إن الله تعالى جعل الشورى من شأن المسلمين الذي لا ينفك عنهم ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ﴾ [الشورى: 38]. ووقائع السيرة في تطبيق النبي ﷺ لمبدأ الشورى كثيرة لا يسع المقام لذكرها.

ومن بين العلماء الذين دعوا إلى مثل هذا الإجماع في وقتنا الحاضر الدكتور عبد الكريم زيدان [1]؛ فإن له كلاما أراه حسنا، أورده فيما يأتي: "الإجماع مصدر مهم من مصادر الفقه الإسلامي، ودليل من أدلة الأحكام مشهود له بالصحة والاعتبار، فيمكن الاستفادة منه في معرفة الأحكام الشرعية للوقائع الجديدة، وهي كثيرة في وقتنا الحاضر، إلا أن هذه الاستفادة لا يمكن أن تتم إلا إذا تهيأ جمع الفقهاء، وعرض المسائل عليهم، ومعرفة آرائهم فيها، وهذا لا يتم – في رأينا – بصور مجدية إلا عن طريق إيجاد مجمع فقهي يضم جميع الفقهاء في العالم الإسلامي، ويكون لهذا المجمع مكان معين، وتهيئ [2] له جميع ما يلزم من مال وكتب وكتبة ... إلخ، ويجتمع في أوقات معينة دورية وفق نظام معين، وتعرض عليه المسائل والوقائع الجديدة لدراستها، والنظر في إيجاد الأحكام لها في ضوء نصوص الشريعة وقواعدها ومبادئها العامة، ثم تُنشر هذه الأحكام في نشرات دورية، أو كتب خاصة؛ لاطلاع الناس عليها، وإبداء أولي العلم منهم رأيهم فيها، إذ يُحتمل أن بعض الفقهاء لم يتيسر لهم الانضمام إلى المجمع لأي سبب كان، على أن يُطلب من هؤلاء إرسال آرائهم إلى المجمع الفقهي رأسا، أو إلى معتمَده في كل قطر، ولا بأس بالاستعانة بدور الإذاعة اللاسلكية لإذاعة آراء المجمع الفقهي زيادة في التبليغ، ثم ينظر المجمع فيما وصله من آراء حول ما ينشره من آرائه، فإذا ما اتفقت آراء أعضاء المجمع على حكم [3] كان حكما مجمعا عليه، وكان هذا الإجماع قريبا من الإجماع المنصوص عليه عند الأصوليين، ووجب العمل بموجبه" [4].

---

(1)- ولد الدكتور زيدان في بغداد عام 1917 م، نال دكتوراه الشريعة الإسلامية من جامعة القاهرة سنة 1962م، قام بتدريس علوم الشريعة في كليتي الحقوق والآداب بجامعة بغداد، فاز بجائزة الملك فيصل العالمية للدراسات الإسلامية عام 1997م، من مؤلفاته: بحوث فقهية معاصرة، موجز الأديان في القرآن، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، أصول الدعوة. أخذت هذا من شبكة الأنترنت يوم: 2004/10/10 م. ينظر: WWW.bab.com/who/personality.cfm?catid=111&perid=809

(2)- أظن أن الصواب اللغوي، وما يستقيم مع المعنى الوارد في السياق أن يقول: " يُهَيَّأُ " لا " تهيئ ".

(3)- ولم تصل أي مخالفة له من الفقهاء غير المنضمين للمجمع.

(4)- عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ص 192 و193.

وإن كانت المجامع الفقهية قد أنشئت لهذا الغرض[1]، إلا أن هذا الأمر مازال يحتاج إلى تفعيل أكثر.

(1)- سبق بيان ذلك عند مناقشة الترابي في نظرته للفقه الإسلامي.

المطلب الثاني

الإجماع في نظر الترابي

بعد أن عرضت جانبا من قضايا الإجماع عند الأصوليين؛ ليكون منطلقا لدراسة الإجماع عند الترابي، أريد أن أعرض في هذا المطلب تصور الترابي لأصل الإجماع، فإن له نظرة خاصة لهذا الأصل، لأناقشه في المطلب اللاحق في هذا التصور.

وأقول ابتداء: إن من الأصول المهمة التي كانت محل اهتمام كبير من طرف الترابي: أصل الإجماع، إذ نجده يثير مسألة تجديده في كثير من المواضع [1] في كتبه ورسائله ومحاضراته ومقالاته، ومع أنه لم يفرد الإجماع بمؤلَّف خاص، إلا أنه خصه في كتبه بمساحات ذات بال [2] شرح فيها عناصره، وبالتمعن في كتاباته أمكن لي أن أحصر عناصر موضوع الإجماع في نظره في الأمور الآتية:

الفرع الأول: الإجماع ما أجمعت عليه الأمة لا ما أجمع عليه المجتهدون وحدهم

يرى الترابي أن الإجماع بمعناه عند الأصوليين ضيق؛ لأنه يعتمد فقط على المجتهدين من أمة محمد ﷺ؛ إذ لا دخل لعموم الأمة فيه – كما سبق بيانه في المطلب الأول من هذا المبحث – إلا من ملك أهلية الاجتهاد في الشريعة، ومن لم يملكها فلا يدخل في زمرة المجمعين، ولو كان عالما مجتهدا في فن آخر، لذا يرى الترابي ضرورة توسيع معنى الإجماع ليشمل عامة المسلمين، بل لا يصير ملزما في مجال التطبيق إلا إذا اتفق عامة المسلمين على حكم المسألة محل البحث. وفي هذا المعنى يقول الترابي:

---

(1)- سيأتي تأكيد وتوثيق ذلك لاحقا من خلال اقتطاف بعض النقول عنه من تلك المراجع.

(2)- من ذلك مبحثان صغيران متعاقبان في ثلاث صفحات من كتابه: "تجديد الفكر الإسلامي"، ضمن الفصل الأول منه: "الفكر الإسلامي هل يتجدد؟"، سمى الأول: "الكلمة للمسلمين والإجماع إجماعهم"، وسمى الثاني: "هذا هو الإجماع". ينظر: ص 27 – 29 من الكتاب المذكور. والأهم من هذا أنه خصص له الفصل الثالث من كتابه: "السياسة والحكم"، سماه: "المجتمع المؤمن مصدر السلطان"، ثم تناوله في مواضع أخرى من هذا الكتاب، لعل أهمها ما كان في فصل: "سلطة التشريع وضبط الإمارة". ينظر: ص113 وما بعدها. وكذا: ص219 وما بعدها من الكتاب المذكور.

1. "وليس بدعا [1] أن يُستبدل إجماع المجتهدين من فقهاء المسلمين بإجماع المسلمين كافة" [2].

2. "وتعود تلك المناهج الموحدة [3] إلى مبدأ الشورى الذي يجمع أطراف الخلاف، ومبدأ الإجماع الذي يمثل سلطان جماعة المسلمين، والذي يحسم الأمر بعد أن تجري دورة الشورى، فيعمد إلى أحد وجوه الرأي في المسألة فيعتمده، إذ يجتمع عليه السواد الأعظم من المسلمين، ويصبح صادرا عن إرادة الجماعة، وحكما لازما ينزل عليه كل المسلمين، ويسلّمون له في مجال التنفيذ، ولو اختلفوا على صحته النسبية" [4].

3. "والأمر الثاني في أصول الدين الذي ينبغي أن نتجاوزه هو أن المسلمين تناسوا قيمة الرأي العام والشورى بينهم، وأن إجماعهم هو السلطة بعد القرآن والسنة، وكان الأئمة الأوائل أحيانا يذكرون في كتبهم أن هذا الرأي هو ما رأينا عليه الجماعة، فكان تعبيرا عن الرأي العام، ولكن بعد قليل أصبح الرأي للشيوخ وحدهم، وهذا يعني أن أصل الفقه قد تبدل تماما" [5].

الفرع الثاني: صورة الإجماع وطريقة انعقاده

بعد أن أسند الترابي الإجماع إلى عامة المسلمين نجده يسلّم بأن الاجتهاد هو حق بالأصالة للعلماء، لكن ليس لهم أن يحملوا الناس على ما ذهبوا إليه، بل لا بد أن يُعرض الرأي المعيَّن على الأمة لتزكيه أو ترفضه، فإن رفضته فإن ذلك دليل على عدم صوابه؛ إذ يستحيل أن تجتمع الأمة على الخطأ، وإن زكته فذلك هو

---

(1)- يقول هذا؛ لأنه يعتقد أن الإجماع بالأصالة كان موكولا لعامة الناس لا إلى المجتهدين. يقول الترابي وهو يبين عدول المسلمين عن حقيقة الشورى والإجماع اللذيْن كانا يشملان جميع الناس إلى طبقة المجتهدين فقط: "اقتصرت شورى المسلمين التي قررتها الآيات على حوار محصور بين العلماء، واقتصر الإجماع الذي نسبته الأحاديث إلى الأمة على إجماع العلماء بل المجتهدين". ينظر: الترابي، منهجية الفقه والتشريع الإسلامي، بدون رقم ط، دار اقرأ، الخرطوم، بدون تاريخ ط، ص 13.

(2)- الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ص 47.

(3)- كلام الترابي في سياق بيان الحاجة إلى التواضع على منهج أصولي جديد.

(4)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 10.

(5)- الترابي، العمل الإسلامي المعاصر (مقال سابق)، ص 15.

الإجماع. وعرض الرأي الفقهي على الأمة قد يكون لجميعهم عن طريق الاقتراع العام، أو يكون لممثليهم الذين انتُخبوا نوابا عنهم، مع إحداث هيئة رقابية تضمن سلامة نتيجة الإجماع من الناحية الشرعية. وفي هذا السياق يقول الترابي:

1. "ويتم ذلك التنظيم [1] بالشورى والاجتماع ليتشاور المسلمون في الأمور الطارئة في حياتهم العامة، فالذي هو أعلم يبصِّر من هو أقل علما، والذي هو أقل علما يلاحق بالمسألة من هو أكثر علما، ويدور بين الناس الجدل والنقاش حتى ينتهي في آخر الأمر إلى حسم القضية، إما بأن يتبلور رأي عام، أو قرار يجمع عليه المسلمون، أو يرجحه جمهورهم وسوادهم الأعظم" [2].

2. "وصورته [3] أن يرجع عامة المسلمين إلى فقهائهم وقادتهم، وأن يستفتوهم في أمر الدين، وأن يقترح عليهم أولئك القادة وجوها من وجوه التدين المتاحة، ولكن هذه الاقتراحات ليست لها صفة الإلزام، حتى إذا اختار منها المسلمون مذهبا أو رأيا معينا، وأضفوا عليه بإجماعهم صفة الإلزام، أصبح ذلك واجب الاتباع" [4].

3. "وفكرة الإجماع هذه يمكن أن نعبر عنها بفكرة الاستفتاء الحديث، أو الإجماع غير المباشر، وهي نظام النيابة الحديثة: مجلس برلماني ينتخبه المسلمون انتخابا حرا، يكون هو الخطة الإجماعية عند المسلمين، بالطبع لا يمكن أن يُجمِع المسلمون على أمر يخالف الكتاب والسنة[5]، وللاحتياط يمكن أن نقيم خطة قضائية للرقابة عليهم، كما نقيم خطة رقابية على البرلمان، تنبعث من الحفاظ على الدستور" [6].

---

(1)- كلام الترابي هذا جاء في سياق حديثه عن ضبط نتائج الاجتهادات المعتمِدة على الأصول الواسعة التي دعا إليها.

(2)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 29.

(3)- أي: الإجماع في نظر الترابي.

(4)- الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ص 46.

(5)- وهنا يمكن أن يلاحَظ على الترابي إقراره لأصْلَي الكتاب والسنة فيما يتعلق بمصادر التشريع الإسلامي، فإنه يعترف بمصدريتهما للأحكام، فهما حجة عنده، وإن كان يدعو إلى تجديد النظر فيهما وطريقة استنباط الأحكام منهما، لكن لم يحدد عناصر طريقة النظر التجديدية، يقول الترابي: "لا مشاحة في ثبوت القرآن وحجيته، ولا في حجية السنة ... ولكن منهج تفسير النصوص، وتفصيل المعاني، وتصريف الأحكام... كل ذلك أمور متجددة". ينظر: الترابي، منهجية الفقه والتشريع الإسلامي، ص 8 و9.

(6)- الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ص 29.

الفرع الثالث: انتقاد الترابي للإجماع الأصولي

لقد اعتبر الترابي حصر الإجماع في المجتهدين من الأمة الإسلامية استغلالا من طرف العلماء، وتفويتا لحق العامة؛ بسبب الجهل الذي طغى على الناس في الفترات التي دُوِّن فيها علم أصول الفقه.

ويشبِّه هذا الوضع في واقع المسلمين بما حصل للغرب عندما احتكرت الكنيسة أمر الدين لرجالها، واحتكر أهل القانون عندهم سَنَّ القوانين لأنفسهم. وفي هذا الأمر يقول الترابي:

1. "ومهما تكن المؤهلات الرسمية [(1)] فجمهور المسلمين هو الحكم، وهم أصحاب الشأن في تمييز الذي هو أعلم وأقوم، وليس في الدين كنيسة أو سلطة رسمية تحتكر الفتوى، أو تعتبر صاحبة الرأي الفصل، فالأمة التي لا تجتمع على ضلالة هي المستخلَفة صاحبة السلطان، تضفي الحجة الملزمة على ما تختار من الآراء المتاحة، ولكل فرد فيها أن يشارك في تطوير رأي الجماعة بنصيبه من العلم" [(2)].

2. "وقدَّر الفقهاء عندها [(3)] أنهم هم وحدهم خير من يمثل المسلمين، أو يعبِّر عن مصالحهم وقيمهم ... فقد اتخذ القانونيون في كثير من البلاد غير الإسلامية حجة يؤول بها إليهم ذلك الحق في التمثيل عندما ساد الجهل، واستبد الناس. وهكذا أصبحوا أو ادَّعوا أنهم وحدهم أهل لِأَنْ يمثِّلوا الأمة، وأن يقودوها، وأن يضعوا لها الأحكام التي تهتدي بها" [(4)].

3. "العلم والاجتهاد حركة مجتمع ... لكن الفقه التقليدي المتأخر جعل الاجتهاد درجة رَقَّى بها حتى جاوزت الإمكان، وجعل الفقه اختصاص طبقة ولم يترك لسائر

---

(1)- قال هذا في سياق كلامه عن أهلية الاجتهاد.

(2)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 32 و33.

(3)- أي: عندما عم الجهل المسلمين؛ بسبب اتساع رقعة أرضهم، ودخول أقوام كثيرين ممن لا علم لهم بالإسلام إلى الإسلام، الأمر الذي جعل العلماء يعجزون عن تعليم كل هؤلاء وتلقينهم أمور دينهم، خاصة مع ضعف وانعدام وسائل الاتصال.

(4)- الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ص 47.

الأمة إلا التلقّي، وكان ذلك شأن الفقه الوضعي، فأهله مستعدون برسوخ تعاليم الكهنوت والكنيسة المحتكِرة لِأَنْ يجعلوا القانون سرا" [1].

الفرع الرابع: التركيز على دور الحاكم لتدعيم أصل الإجماع

يرى الترابي أن العلماء القدامى – وسار على نسقهم المحدَثون – قد أغفلوا حق الحاكم في التشريع وإصدار الأحكام وتبني المسائل المجمع عليها وتقريرها، وهذا بناء على أن القرآن الكريم قد جعل لولاّة الأمر حق الطاعة من بعد طاعة الله ورسوله؛ وكأنه يشير إلى قوله تعالى: ﴿ يَآ أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ [النساء: 59]، وعلى هذا فلا بدّ من إعادة اعتباره؛ ليدعم أصل الإجماع. وفي هذا المضمار يقول الترابي:

1. "الفقه كان فقها لا رسميا، فالفقهاء لما رأوا أن الحكام قد انحرفوا عن نمط الخلافة الإسلامية الراشدة ... جردوهم من كل نصيب من أصول الأحكام الإسلامية ... ولقد سكت الفقهاء عن هذا الحق فلا تكاد تجد له أثرا في كتب أصول الفقه أو أصول الأحكام، حتى لو قرأت كتابا حديثا عن أصول الفقه الإسلامي فإنك لا تكاد تقع فيه على ذكر للحكومة البتة" [2].

2. "وكان للمسلمين أن يُعَوِّلُوا على ما يعصمهم من الضلال والفرقة من وعي شعبي ورأي عام، يتجلى عن إجماع موجب ينظِّم وجهة الأمة في شتات الرأي، أو سالب يحصِّن الأمة من دعوات الزيغ، أو من سلطان عام ينظم أهليات العلم ومشاورات العلماء، ويتبنى اتجاهات الإجماع بما يحفظ أمر الدين" [3].

---

(1)- الترابي، منهجية الفقه والتشريع الإسلامي، ص 13. وقوله: " لِأَنْ يجعلوا القانون سرا "؛ أي: أنهم يجعلون أنفسهم وسائط بين الله وعباده؛ إذ إن أحكام الله الموجهة إلى الناس لا يعرف كنهها إلا هم، لذلك أسندوا لأنفسهم مهمة بيان الأحكام للناس، ومنعوهم من ولوج بابها، فلا يسعهم إذاً إلا التلقّي عنهم.

(2)- الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ص 44.

(3)- الترابي، منهجية الفقه والتشريع الإسلامي، ص 06.

3. "فإذا حالت تلك الظروف [1] وقامت فينا حكومات شورية، ينبغي أن يُكَيَّفَ علم الأصول بما يرد إلى تلك الحكومات حقها في إنشاء الأحكام بأمر الحاكم، فتطاع وقفا على موافقة الكتاب والسنة ... ويمكن بذلك أن تتغير أصول الفقه والأحكام، ويصبح إجماع الأمة المسلمة أو الشعب المسلم، وتصبح أوامر الحكام كذلك أصلين من أصول الأحكام في الإسلام" [2].

(1)- يقصد بذلك إذا تحولت الظروف غير الطبيعية والمتردية بالنسبة للمسلمين.

(2)- الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ص 47 و48.

المطلب الثالث

مناقشة الترابي في نظرته للإجماع

بعد أن عرضت عناصر موضوع الإجماع في نظر الترابي، سأتناول في هذا المطلب تلك النظرة بالمناقشة، لنرى مدى توفيقه فيها. وهذه المناقشة ستكون ضمن الفروع الأربعة الآتية:

الفرع الأول: مناقشة الترابي في نظرة (الإجماع ما أجمعت عليه الأمة لا ما أجمع عليه المجتهدون وحدهم)

عرفنا أن الترابي يرى أن الإجماع عند الأصوليين ضيق؛ لاقتصاره على المجتهدين فقط، وذهب إلى إدخال العوام ضمن المجمعين، فلا يصير حكم المسألة في نظره ملزما إلا إذا اتفق عليه عامة المسلمين. ولي أن أناقشه في هذا الرأي في النقطتين الآتيتين:

أولا: إن الترابي مسبوق إلى الرأي القائل بإدخال العوام في زمرة المجمعين، إذ إن الآمدي ينقل عن بعض الأصوليين [1] اعتبارهم للعوام في انعقاد الإجماع، حيث يقول: "ذهب الأكثرون إلى أنه لا اعتبار بموافقة العامي من أهل الملة في انعقاد الإجماع ولا بمخالفته، واعتبره الأقلون" [2]، ثم اختار -رحمه الله- الرأي الثاني؛ أي أنه أيَّد قول من ذهب إلى اعتبار العوام في الإجماع، مع أننا نجد الآمدي بعد أن حاول الدفاع عما ذهب إليه بمناقشة أدلَّة المخالفين، نجده يقول: "وبالجملة فالمسألة اجتهادية، غير أن الاحتجاج بالإجماع عند دخول العوام فيه يكون قطعيا، وبدونهم يكون ظنيا" [3]، فهو يعترف بقوة رأي مخالفه، ولذلك لم يحسِم الأمر في المسألة، بل وصفها بالاجتهادية؛ أي مما يسوغ فيها الخلاف، بل إنه أبقى حجية الإجماع حتى في حال عدم دخول العوام فيه، وإن كان قد أنزل درجته من القطعية إلى الظنية.

---

(1)- لم يسمِّ الآمدي هؤلاء الأصوليين عدا القاضي أبا بكر الباقلاني.

(2)- الآمدي، الإحكام، 284/1.

(3)- الآمدي، المصدر نفسه، 286/1.

ثانيا: وعلى الرغم من أن هذا الرأي الذي ذهب إليه الترابي ليس جديدا في أصول الفقه، إذ إن له سابقة كما مَرَّ معنا آنفا، وإن كان الترابي لم يُشِر إلى هذا؛ ربما لعدم الاطلاع عليه، إلا أن هذا الرأي القديم الذي تبناه ضعيف؛ للاعتبارات الآتية:

1. إن جمهور الأصوليين على خلافه، فهم يَعدّون الإجماع ما أجمع عليه المجتهدون، ولا دخل للعوام فيه، على أساس أنهم ليسوا أهلا لِأَنْ ينظروا في النصوص الشرعية، ولِأَنْ يُجروا الأقيسة، ويقدروا المصالح والمفاسد، فأمْر الاستنباط موكول إلى المجتهدين، فهم أدرى بنصوص الشريعة ومقاصدها. وهذا ما قرره الشوكاني حين قال: "لا اعتبار بقول العوام في الإجماع لا وفاقا ولا خلافا عند الجمهور؛ لأنهم ليسوا من أهل النظر في الشرعيات، ولا يفهمون الحجة، ولا يعقلون البرهان" (1).

2. إن العامي العاقل يفوِّض أمره إلى العلماء، بحكم أنه يعرف قصوره عن النظر في المسائل الاجتهادية، وامتثالا لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: 83]. فشأن العامي أن يرد الحكم للعلماء المجتهدين أهل الاستنباط. يقول الغزالي بعد أن ذهب إلى صحة القول بانعقاد الإجماع دون دخول العوام فيه: "إن العامي ليس أهلا لطلب الصواب، إذ ليس له آلة هذا الشأن، فهو كالصبي والمجنون في نقصان الآلة، ولا يُفهم من عصمة الأمة من الخطأ إلا عصمة من يُتصور منه الإصابة لأهليته ... ولأن العامي إذا قال قولا عُلِمَ أنه يقوله عن جهل، وأنه ليس يدري ما يقول، وأنه ليس أهلا للوفاق والخلاف فيه. وعن هذا لا يُتصور صدور هذا من عامي عاقل؛ لأن العاقل يفوض ما لا يدري إلى من يدري" (2).

---

(1)- الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 158. ومراده من قوله: "لا يفهمون الحجة ولا يعقلون البرهان" أن العوام لا يستطيعون إدراك حجج وبراهين وأدلة المسائل الفقهية الجزئية التفصيلية، وهذا مُلاحظ في دنيا الناس اليوم، فكثيرا ما ننقل حكما شرعيا ونبدأ في عرض أدلته، مبينين وجه الدلالة منها باستعمال القواعد الأصولية، فلا يفهم الكثير منهم عنَّا ذلك. قلت هذا؛ لأن محقق كتاب "إرشاد الفحول" همَّش على قول الشوكاني الآنف الذكر بقوله: "وهذا الادعاء باطل وقبيح؛ لأن الله تعالى لا يكلف قوما لا يفهمون الحجة، ولا يعقلون البرهان ابتداء". فنقول: هم مؤمنون مطمئنون لأحكام شريعتهم بالفطرة ابتداء، وبثقتهم في علمائهم ومشائخهم ثانيا، ثم يفقهون بعض الأدلة والأحكام، ولا يفهمون أكثرها. ولذا عِبْتُ على المحقق استعماله لفظ " باطل وقبيح " مع عَلَم من أعلام الأمة، أعيب عليه ذلك ولو كان الشوكاني مخطئا، فما بالك وكلامه يمكن أن يحمل محملا حسنا، ويؤوَّل تأويلا سائغا.

(2)- الغزالي، المستصفى، ص 143.

3. يمكن أن يُفهم قول من قال بدخول العامي في أهل الإجماع لا على أساس أنّه يدلي برأيه في حكم المسألة شأنه شأن المجتهد، ولكن يُفهَم هذا القول وفق التأويلين الآتيين:

أ- أنه أُريدَ به أن العامي يدخل في أهل الإجماع حكما، إذ هو تابع للمجتهد ومقلد له. وهذا ما يشير إليه كلام الخطيب البغدادي [1] عندما قال: "إن الإجماع ينعقد عندنا باتفاق العلماء، وإذا اتفقوا عليه كانت العامة تابعة لهم" [2].

ب- أنه أُريدَ به إجماع العامة [3] الذي يدخل فيه عامة الناس؛ لأن الإجماع على ضربين [4]:

أحدهما: إجماع الخاصة والعامة، وهو مثل إجماعهم على القبلة أنها الكعبة، وعلى وجوب صوم شهر رمضان، ووجوب الحج والصلوات الخمس، ونحو ذلك. وهذا هو المقصود من كلامي، فإن الخواص والعوام مجمعون متفقون على مثل هذه الأحكام، فدخلوا مع المجتهدين في الإجماع.

ثانيهما: إجماع الخاصة دون العامة، مثل إجماع العلماء على أن الوطء مفسد للحج والصوم، وأن لا وصية لوارث، وأن الخلع مشروع بشروطه، ونحو ذلك. فإن هذا الإجماع لا اعتبار للعوام فيه.

وعلى هذا يمكن لي أن أخلص إلى أن الترابي إن كان يقصد بالتجديد معناه الاصطلاحي، أي إحياء ما كان مندرسا من تراث الأوائل، وذلك من خلال دعوته إلى إحياء فكرة إدخال العوام في أهل الإجماع التي قال بها الآمدي ومن نقل عنهم ذلك، فإن هذا التجديد ليس في محله؛ بحكم ضعف هذا الرأي كما بيَّنَّا. وإن كان يعني

(1)- هو أحمد بن علي، الخطيب البغدادي، ولد ببغداد سنة 392 هـ، برع في الحديث حتى صار حافظ زمانه، وكذا الفقه حتى أصبح من كبار فقهاء الشافعية، وكذا التاريخ مع نقد الرجال، وكان ورعا زاهدا متعبدا، من مؤلفاته الكثيرة: الكفاية في علم الرواية، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تاريخ بغداد. توفي ببغداد سنة 463 هـ ينظر: الإسنوي، طبقات الشافعية، 99/1. وكذا: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 270/18.

(2)- الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ت: عادل بن يوسف العزازي، ط 1، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، 1417 هـ / 1996 م، 425/1.

(3)- قال الغزالي: "يحسن تسمية ذلك إجماع الأمة قاطبة". ينظر: الغزالي، المستصفى، ص 134.

(4)- الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، 434/1، بتصرف.

بالتجديد الإتيان بالجديد، معتقدا أن فكرة إدخال العوام في أهل الإجماع جديدة، فهذا ليس صحيحا، فقد أثبتنا أسبقية الأصوليين إلى هذه الفكرة مع ضعفها.

وعلى كل حال، فإني أعتقد أن المسلم العاقل الذي لم يبلغ درجة الاجتهاد يعرف قدر نفسه، لا يسمح لها أن تقتحم ميدانا لا تستطيع أن تخوض فيه، وأنه يُجِلُّ علماءه ويسلِّم لهم فيما اتفقوا عليه من الأحكام الشرعية، ولا ينازعهم في إجماعهم، ويحس في قرارة نفسه أن ذلك الحكم هو الأصوب والأصح؛ ليقينه في صدق علمائه، وثقته بهم. وأما مذهب الترابي في هذه المسألة فكأنه متأثر بطريقة السياسيين الذين يحبون أن ينطلقوا دائما من القاعدة - كما تسمى في المصطلح السياسي الحديث - التي هي عامة الناس في اتخاذ قراراتهم، فانعكس هذا النهج على تفكيره الأصولي، فأراد إقحام العوام في أمرٍ هم ليسوا من أهله.

الفرع الثاني: مناقشة الترابي في نظرته لـ (صورة الإجماع وطريقة انعقاده)

لقد صوَّر الترابي طريقة انعقاد الإجماع بعرض المجتهدين آراء متعددة على الأمة في المسألة، لتختار هذه الأخيرة بعد النقاش وتبادل الآراء المذهب المناسب لتلك المسألة. والمتأمل في هذا الرأي يمكن أن يناقشه بالآتي:

أولا: إن الترابي يسلِّم بأن الرأي لا يكون ابتداء من العامة، ولكنه يكون من المجتهدين، وهذا ما أكده أكثر من مرة، فبالإضافة إلى ما يُفهم من كلامه المنقول سابقا، فقد قال مصرحا في موضع آخر: "فمنهج التفقه اشتراك بين المسلمين كل بما عنده من علم، ومنهج التشريع تشاور وإجماع، وإن كان الاقتراح المبادِر ممن هم أعلم بقيم المسلمين وواقعهم" [1]، فبما أن المبادرة تكون من العلماء؛ لأن العوام عادة لا يستطيعون إنشاء الأحكام ابتداء، والعلماء على حسب تصريحه أعلم بشؤون المسلمين، فلماذا إذا نترك الذي هو خير إلى الذي هو أدنى، نتجاوز العلماء لنذهب إلى العوام، خاصة وأن الحكم لن ينشئه الواحد من العلماء حتى نخشى الخطأ وعدم الإصابة، بل ستنشئه جماعة المجتهدين الذين بلغوا شأوًا كبيرا في العلم، ولهم دراية واسعة بواقع المسلمين، فكيف ستخفى عليهم الحقيقة جميعا

(1)- الترابي، منهجية الفقه والتشريع الإسلامي، ص 13.

وهم على هذه الدرجة العلمية، ويدركها عوام الناس وهم لا يعرفون حقائق الأمور. وهذا المعنى الذي ذكرته قرره الترابي عندما قال: "الجمهور والسلطان المسلم كلاهما ضئيل العلم، مختلط النيات، لا تعويل عليه إلا قليلا" [(1)].

فإذا كان العوام قليلي العلم، والنيات مشبوهة لديهم، يختلط فيها الحسن بالسيء، كان لزاما على الترابي أن يتراجع عن هذا الرأي، ويقرر أن لا دخل للعوام في انعقاد الإجماع.

ثانيا: إن استشارة العوام بالطريقة التي عرضها الترابي في كل مسألة أمر متعذر، ولو مع تطور أجهزة الاتصال، إذ إنه في كل يوم يطرأ الجديد على جميع المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فلو فوضنا الأمر للأمة في كل مسألة لأصبحت حياة الناس كلها استفتاءات، حتى نتوصل إلى حكم مناسب للمسائل المستجدة. وبناء على هذا فإن الأمر ينبغي أن يؤول إلى العلماء المجتهدين، ولذلك وجدنا الترابي وكأنه أحس بهذا الأمر، فعدل عن إجماع عامة الأمة إلى " الإجماع النيابي " [(2)]، سواء في النصوص المقتطفة الماضية، أو في آخر كتاب صدر له، وهو: " السياسة والحكم "؛ حيث يقول بعد كلامه عن التشريع بتمام شورى المسلمين وإجماعهم: "قد يتدلى [أي الإجماع] من مستوى جمهور الشعب جملة، إلى منظومة خاصة وعدٍّ محصور، ممن يثق المجتمع تعارفا وسمعة بأنهم خيرته رؤية رشد، ومصلحة في الاجتهاد، وأمانة تمثيل لمذهبه، وتعبير عن حاجاته العامة في سياسة أمور السلطان، فيَكِلُ إليهم بفضل علمهم وأمانتهم النيابة عنه، ويفوض إلى ما يستقر عليه إجماعهم الحجة والسلطة عليه والأمر المطاع" [(3)]، إذًا رجعنا إلى إجماع الخواص، وأظن أن علماء المسلمين لو أُسند إليهم أمر استنباط الأحكام الشرعية للمجتمع – كما هو مقرر في أصول الفقه – لكانوا أوثق من الذين يُختارون بطريقة الانتخاب. وهنا ينبغي أن نسجل على الترابي تأثره بالنزعة السياسية من الجديد في

---

(1)- الترابي، المرجع نفسه، ص 06.

(2)- هذا اجتهاد مني في التسمية، وإلا فإن الترابي سماه: " التشريع بشورى الأنظومة النيابية ". ينظر: الترابي، السياسة والحكم، ص 234.

(3)- الترابي، المرجع نفسه، ص 234.

تصوره للمسائل الأصولية، فإن فكرة الرجوع إلى العامة واستفتائهم لا تنقدح إلا بذهن السَّاسَة وزعماء الدول الحديثة وقادة الأحزاب.

ثالثا: ما ذهب إليه الترابي من إسناد الإجماع إلى العامة بتلك الطريقة يمكن أن يكون مقبولا في مجال السياسة الشرعية، إذ تُستشار الأمة قاطبة في أمورها المهمة المصيرية، كالبيعة العامة مثلا، فيكون نظام الانتخاب أو الاستفتاء بديلا عن نظام البيعة قديما. ولذلك وجدت الترابي يضرب بهذه المسألة المثل للإجماع الذي تصوره، حيث قال: "والمنظومة الأحكم هي أن تثور مسألة بعينها ذات شأن لا يرجع المجتمع فيها لمذهبه المعروف؛ لأنها جديدة أو عينية الوقع، كاختيار شخص يتولى السلطان، فينتظم أمرها هَمَّ الساعة للكافة، ويدعى إلى الاجتهاد فيها حتى تصدر الرؤى، لا تؤخذ أقوالا، ولا يسري العمل بها تقليدا أو عرفا، بل يُسعى إلى تداول الشورى حتى ينحسم الخلاف، ويَبِين انعقاد الإجماع فيها، ويستقر الحكم" [1].

وأختم مناقشتي للترابي حول الصورة العملية التي أعطاها للإجماع فأقول: حيث إنه لا يُعقل أن يختلف المجتهدون إلى عدة آراء في المسألة الواحدة – وهم صفوة الناس – ليعرضوها على العامة، فيتفقون على رأي واحد منها على اختلاف أمزجتهم وأهوائهم، وحيث إن العوام ليس عندهم من الضوابط العلمية التي تكفل لهم اختيار أحسن الآراء، وبناء على أن الأحكام الشرعية ليست مجرد اختيار حاكم للمسلمين، بل هي خطابات الله تعالى لعباده، يُسأل عنها أهل الاختصاص من المجتهدين، وذلك بأمر من الله تعالى الذي قال: ﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ ﴾ [الأنبياء: 07]، فإن أمر الإجماع مَوْكُول إلى المجتهدين، فإذا اجتمع رأيهم في مسألة معينة، صار ملزما للأمة، وإذا اختلفوا فالخلاف يسع الجميع [2].

وهذا الرأي الذي ينبغي المصير إليه، فيه اغتنام للوقت، فلا تضيع أوقات الأمة في استفتاءات واقتراعات، هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن منتهى رأي الترابي يرسو على هذا؛ لأننا رأيناه يتنازل عن إجماع الكافة إلى إجماع النواب، وأنه

---

(1)- الترابي، السياسة والحكم، ص 224.

(2)- محمد بوركاب، المصالح المرسلة وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي، ط 1، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، 1423 هـ / 2002 م، ص 556 و557، بتصرف.

اقترح هيئة رقابية تسند إليها مهمة مراقبة نتائج الشورى والإجماع. فكأن الأمر عنده مرده إلى العلماء الثقات. وعلى هذا وجب المصير إليهم ابتداء؛ ضمانا لقوة وصحة الرأي، واختزالا للوقت.

الفرع الثالث: مناقشة الترابي في (انتقاده للإجماع الأصولي)

رأينا كيف اعتبر الترابي إسناد أمر الإجماع إلى المجتهدين سلبا لحق العامة في بناء الحكم الشرعي الذي كان موكلا إليهم قبل زمن تدوين أصول الفقه، ورأينا كيف شبَّه صنيعهم هذا بصنيع رجال الدين في الكنائس مع مريديهم، وكذا صنيع أهل القانون الوضعي من الغربيين مع شعوبهم. ولي أن أناقشه في هذا الرأي ضمن النقاط الآتية:

أولا: الدعوى بأن الفقه والاجتهاد كان متاحا للناس جميعا في العصور الأولى للإسلام، ثم خص به الفقهاء أنفسهم زمن نشأة أصول الفقه وما بعده فيها نظر. هذه الدعوى التي يكررها الترابي كثيرا، فعلاوة على ما يُفهم من كلامه المقتطَف آنفا، نجده يصور هذا تصويرا دقيقا عندما قال: "وهكذا كان الفقه الإسلامي في عصره المزدهر، كان الاجتهاد شائعا، وكان العلم متاحا لكل فرد، وليست هنالك أهليات رسمية، ولا هناك طبقة يعتمد عليها الناس اعتمادهم على رجال الدين في الملل الأخرى ... ولكن في عهد متأخر من عهود الإسلام استماز الفقهاء بوجه معين، وأصبحوا طبقة متميزة، وأصبحوا هم رجال الدين" [(1)]. هذا الكلام فيه جانب مقبول، وآخر فيه نظر. أما المقبول فهو أن الفقه والعلم كانا متاحين لجميع الناس، فمن أراد أن يكتسبهما فله ذلك، بل إن من الأمور التي طلب الله تعالى من نبيه أن يدعوه ليزيده منها: العلم، قال تعالى: ﴿ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾ [طه: 114]، فقديمُ عهدِ المسلمين وحديثه يثبت أن مجال التفقه والتعلم دخله الغني والفقير، الوجيه والوضيع، العبد والحر، الرجل والمرأة، الصغير والكبير، فهذا أمرٌ مسلَّم، بل نطالب ونسعى لتفعيله في أوساط الناس اليوم. ولكن الكلام الذي فيه نظر أن الاجتهاد كان شائعا، بمعنى يمكن أن يدخله كل من هبَّ ودبَّ، وأن الأوائل كانوا يعتمدون على

(1)- الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ص 46.

جميع الناس في إجماعهم واتخاذ قراراتهم، فهذا أمر لا تؤيده النصوص الشرعية ولا الحقائق التاريخية؛ بدليل أن:

1. النصوص الشرعية تحذر من التقول على الله بغير علم، من ذلك:

أ- قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولًا ﴾ [الإسراء: 36].

ب- وقوله تعالى وهو يعدد مجموعة من كبائر الذنوب: ﴿ وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف: 33].

فمن خلال هاتين الآتين ونظائرهما نتبين أن من اقتحم باب الاجتهاد وهو ليس بأهل له – والعامي ليس أهلا له – فقد أورد نفسه المهالك، وعرضها لعقوبة الله تعالى.

2. سيرة الخلفاء الراشدين، وهم أهل العصور الأولى وأفضلهم، الذين نسب إليهم الترابي إعطاءهم للعوام مكانتهم في تشريع الأحكام، والرجوع إليهم في عقد الإجماع، سيرة هؤلاء كانت على العكس من هذا تماما. فقد "كان أبو بكر الصديق [1] إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي به، قضى به، وإن لم يجد، نظر في سنة رسول الله ﷺ، فإن وجد ما يقضي به، قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم فيقولون: قضى فيه بكذا وكذا، فإن لم يجد سنة سنها النبي ﷺ، جمع رؤساء الناس، فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به ... وكان عمر [2] يفعل

---

(1)- هو عبد الله بن أبي قحافة، أفضل الأمة الإسلامية على الإطلاق بعد نبيها ﷺ، له مناقب كثيرة في الإسلام، فقد قدم الغالي والنفيس، ووهب نفسه وماله وأهله لخدمة دينه، تولى الخلافة بعد وفاته ﷺ، وكان له فضل القضاء على المرتدين ومدعي النبوة ومانعي الزكاة، توفي سنة 13 هـ وعمره 63 سنة. ينظر: ابن عبد البر، الاستيعاب، 177/4.

(2)- هو عمر بن الخطاب القرشي العدوي، أبو حفص، أمير المؤمنين، ثاني الخلفاء الراشدين، حضر المشاهد كلها مع رسول الله ﷺ، حكم المسلمين 10 سنوات كانت كلها عدلا وفتوحا، يُعد أعلم وأفضل الصحابة على الإطلاق بعد أبي بكر الصديق، وله مناقب عظيمة، توفي شهيدا مقتولا على يد أبي لؤلؤة المجوسي سنة 23هـ. ينظر: ابن عبد البر، الاستيعاب، 235/3. وكذا: ابن حجر، الإصابة، ت: طه محمد الزيني، ط 1، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1397هـ/1977م، 74/7.

ذلك، فإذا أعياه أن يجد في الكتاب والسنة، سأل: هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء؟ فإن كان لأبي بكر قضاءٌ قضى به، وإلا جمع علماء الناس واستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به" [1]، والشاهد في هذا السرد التاريخي أن الشيخين أبا بكر وعمر رضي الله عنهما كانا يلجآن في حَلِّ القضايا المستجدة إلى رؤوس الناس وعلمائهم، فيستشيرانهم، فينعقد الإجماع بهم لا بعوام الناس، وهذا طبعا كان قبل نشأة أصول الفقه، ومنه استمد علم الأصول فكرة الإجماع.

ثانيا: يؤخذ على الترابي تشبيهه لعلماء الإسلام برجال الكنيسة، ولقد وقفت على هذا منه مرارا وتكرارا، ومن ذلك – إضافة إلى ما نقلته سابقا – ما سمعته منه مباشرة على قناة الجزيرة حين قال: "فالفقه لا يُخاطَب به طائفة أصلا، يخاطب به المجتمع، فالتفقه وهو الفهم العميق يخاطبنا جميعا، لا يجوز أن نرد كما ردت المسيحية الدين إلى الكنسية ... ولكن هناك الفقه نفسه فقه الناس، والإجماع هو إجماع الناس، وليس إجماع الفقهاء" [2].

إنه شتان بين فقهاء المسلمين ورجال الكنيسة؛ فالأوائل جمعوا بين العلم والورع والتقوى والخوف من الله تعالى والعمل على خدمة الناس والسعي في مصالحهم، وما كانوا يُلزِمون الناس بما يذهبون إليه من آراء، ولكن الناس هم الذين عرفوا قدرهم ومكانتهم فاتبعوهم طواعية.

أما رجال الدين في النصرانية فإن "من اطلع على تاريخ الكنيسة في القرون الوسطى، يعرف التحكم والتسلط الذي بلغته الكنيسة ورجالها، ومدى تحكمها في عقول الناس ومعاداتها للعلم والمعرفة، ومدى تسلطها على الأموال واستبدادها بثروات الناس.

زد على ذلك أنه ليس في الديانة النصرانية – أصلا – الحلول لمشكلات الناس، وليس فيها الأحكام الدنيوية التي تقدمها للناس" [3].

---

(1)- ابن القيم، إعلام الموقعين، 62/1.

(2)- الترابي، موضوع الدولة الإسلامية، قناة الجزيرة، برنامج الشريعة والحياة، مقدم الحلقة: ماهر عبد الله، تاريخ الحلقة: 21 رمضان 1421 هـ / 17 ديسمبر 2000 م.

(3)- محمود الطحان، مفهوم التجديد، ص 18.

فأين رجال الكنيسة الذين يسلِّمون صكوك الغفران من علماء المسلمين الذين يدعون إلى العلم والالتزام بأحكام الشريعة للفوز في الدنيا والآخرة؟ في الحقيقة إن الْبَوْنَ شاسع، وكان ينبغي عليه أن لا يعقد هذه المقارنة، وأن لا يقوم بهذا التشبيه غير الواقعي ولا الموضوعي، بل بالعكس كان يُفترض فيه أن ينظر بمنظار التقدير والاحترام والإجلال لعلماء المسلمين، خاصة وهو في مقام الزعامة، فإذا كان الزعيم يقول مثل هذا الكلام عن علماء الأمة ونتاجهم، فماذا ننتظر من الأتباع من العوام؟ وكأني ألمح فيه وهو يصور هذا المشهد أنه تأثر بالفكر الغربي الحديث الذي ثار على الكنيسة وطقوسها ورجالها، لما رأى فيها ما رأى من التعسف والانحراف، فنظر الترابي بالمنظار نفسه إلى فقهاء المسلمين ونتاجهم العلمي، ولكن الفرق واضح بين الحالتين كما قدَّمنا.

ثالثا: إن اختصاص العلماء المجتهدين باستنباط الأحكام، ومن ثَم كانوا هم أهل الإجماع، أمر تقرره العقول السليمة، فإنه ليس من احتكار العلم في شيء إسناد الأمر إلى أهله المتخصصين فيه، فطلب العلم متاح لكل فرد، في أي مجال من مجالات العلم الكثيرة، ومنها علوم الشريعة، ولكن الاجتهاد في مجال معين من العلوم لا يجرأ عليه إلا من نبغ في ذلك العلم، وعَلِمَ خباياه وأسراره وجزئياته وكلياته، ولذلك لا يسمح أهل القانون - مثلا - لغير القانوني أن يتصدى لوضع الدساتير للدول، ولا يرضى الناس – فضلا عن الأطباء – لغير الطبيب أن يطبب الناس، ويُجري لهم العمليات الجراحية، وهكذا في شتى مجالات العلم، فلماذا كان اختصاص المجتهدين باستنباط الأحكام الشرعية احتكارا للعلم الشرعي؟!

ولذلك أعجبني كلام للدكتور أحمد الريسوني حيث قال: " فليس من الكهنوتية أو البابوية في شيء أن نشترط فيمن يتصدى لتفسير الدين وتأويله، وتقرير أحكامه، وتوجيه مقتضياته، أن يكون على درجة محترمة ومناسبة من التمكن العلمي والالتزام المنهجي فيما يخوض فيه، ويجتهد في أصوله وفروعه، وليس

هـذا بـدعا في كافـة العلـوم والاختصاصـات. فلمـاذا يريـدون إسـقاط التخصـص والأهلية في مجال الدين وحده، وهو أجدر ما يُشترط لأجله ذلك؟!" [1]

إذًا؛ نخلص إلى أن إسناد أمر الاجتهاد والإجماع إلى العلماء المجتهدين أمر معقول وموضوعي، وهذا ما سار عليه المسلمون منذ عصر الراشدين إلى اليوم، وأنه لا مجال لتشبيه فقهاء المسلمين برجال الكنيسة، فإن شأن الأوائل يختلف اختلافا كليا عن شأن الآخرين، وبذلك نصل إلى أن انتقاد الترابي للإجماع الأصولي ليس في محله.

الفرع الرابع: مناقشة الترابي في دعوته لـ: (التركيز على دور الحاكم لتدعيم أصل الإجماع)

تبين لنا من خلال عرضنا لنظرة الترابي لأصل الإجماع أنه ركز على دور الحاكم وولي الأمر في عملية الإجماع، فذكر أن له حق إصدار الأحكام وتبني مسائل الإجماع، وأن هذا الحق قد أغفله الأصوليون القدامى والمحدثون. وأريد أن أناقشه في هذه الفكرة من خلال الآتي:

أولا: إن الأصوليين لم يهملوا حق الحاكم في إنشاء الأحكام؛ لأنهم عندما وضعوا شروطا للاجتهاد - والتي سنذكرها في مبحث الاجتهاد في نظر الترابي ومناقشته - كانت تلك الشروط لعامة الأمة، يمكن أن تتحقق في أي مسلم كان، فـ "كل من اتصف بها جاز له أن يجتهد، سواء كان حاكما أو محكوما" [2]، فإذا لم يُذكر حق الحاكم في باب الاجتهاد، فإن العموم يشمله.

ويذهب الترابي لتأكيد فكرته إلى حد أنه اعتذر للعلماء عن عدم إعطائهم للحاكم حقه في إصدار الأحكام حيث قال: "وهذه السلطة [3] ضاعت في كتب الفقه تماما ... لعل الفقهاء قد واجهتهم ظروف عملية، فالمعروف أن الحكم الإسلامي قد انحرف عن صورته الشرعية التي كان ينبغي أن يختار فيها الحاكم عن رضا من المسلمين، وأن يحكم برضا المسلمين ... من زمان سحيق أصبح الحكم استلابا ...

---

(1)- أحمد الريسوني، الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة (بمعية الأستاذ محمد جمال باروت)، ص 20.

(2)- محمد بوركاب، المصالح المرسلة، ص 564.

(3)- أي: سلطة أولياء الأمور الحكام التنفيذيين المسلمين.

ومن ثَم كان شعار العلماء أنه ... إذا جُعل لأمر هؤلاء مكانة في الشريعة وفي الفقه، فإن الأمر سيؤدي إلى فساد عظيم ... وهم أناس هواهم أطغى من دينهم" [1].

يلاحَظ أن اعتذار الترابي ليس في محله؛ لأن العلماء قد تكلموا عن حق الحاكم بصراحة - كما سأبين في النقطة الآتية - وتكلموا عنه ضمنا كما وضحنا سابقا، وأن رمي التاريخ الإسلامي برمته وحكام المسلمين جميعهم بهذه الطريقة ليس مقبولا؛ ذلك أنه ليس جميع الخلفاء [2] المسلمين استلبوا الحكم استلابا، وسَلُّوا السيوف[3] على الناس لمبايعتهم، فأين نحن مثلا من حكم عمر بن عبد العزيز [4] - رحمه الله - الذي ظلت الأمة ترثيه إلى اليوم وتذكر فترة حكمه الذهبية، وقريب منه هارون الرشيد [5] - عليه رحمة الله -، وإن استلبوا الحكم بالقوة، فإنهم بعد ذلك أقاموا أحكام الشريعة في الناس، فكانت الشعائر محفوظة، والحركة العلمية نشطة، وكانوا يعينون القضاة والمحتسبين من العلماء والفقهاء والمفتين، وكانت راية الجهاد والفتوحات مرفوعة، ولذلك دان لهم الناس، وقَبِل العلماء منهم، وحثوا الناس على طاعتهم، وحذروهم من الخروج عليهم. ومع وجود بعض الأخطاء من الحكام، فإن هذا لا يزيل تلك الصفحات النيرة التي نفتخر بها الآن؛ بناء على ما وصلت إليه من حضارة ورقي وعظمة في مجال الدين وفي مجال الدنيا.

---

(1)- الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ص 29 و30.

(2)- أُفضِّل استعمال كلمة " خلفاء " عن كلمة " حكام "؛ لأن الأمة تعارفت على هذه التسمية منذ الخلافة الراشدة، رفعا لمكانة الحاكم إذ هو خليفة رسول الله ﷺ في سياسة الناس، ولذلك نجد أنهم تداولوا المصطلحات الآتية: الخلافة الراشدة، الخلافة الأموية، الخلافة العباسية، الخلافة العثمانية.

(3)- ذكرت " سل السيوف "؛ لأن الترابي ذكر ذلك عنهم. ينظر: الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ص 30.

(4)- هو عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم، خامس الخلفاء الراشدين، كان تابعيا جليلا، اشتهر بالعلم والصلاح والورع والتقوى، وضرب المثل الأعلى في العدل والسياسة الحكيمة الرحيمة بالأمة، امتدت فترة حكمه ما بين سنتيْ 99 و101 هـ. ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية، 199/9.

(5)- هو هارون الرشيد بن محمد المهدي بن أبي جعفر المنصور، أمير المؤمنين، أحد خلفاء بني العباس، لما أفضت إليه الخلافة سنة 170 هـ، كان من أحسن الناس سيرة، وأكثرهم غزوا وحجا، توفي سنة 193 هـ. ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية، 230/10.

ثانيا: إن المطلع على كلام العلماء القدامى والمحدثين، يجدهم قد تكلموا عن حق الحاكم، بل جعلوا اختياره لقول معين من المسائل الاجتهادية رافعا للخلاف. وهذه نماذج من كلامهم:

1. نماذج من كلام العلماء القدامى: أختار الأنموذجين الآتيين:

أ- يقول إمام الحرمين الجويني[1]: "اجتهاد الإمام إذا أدى إلى حكم في مسألة مظنونة، ودعا إلى موجب اجتهاده قوما، فيتحتم عليهم متابعة الإمام ... ولو لم يتعين اتباع الإمام في مسائل التحري لما تأتى فصل الخصومات في المجتهَدَات، ولاستمسك كل خصم بمذهبه ومطلبه، وبقي الخصمان في مجال خلاف الفقهاء مرتبكين في خصومات لا تنقطع، ومعظم حكومات العباد في موارد الاجتهاد" [2].

ب- ويقول الإمام القرافي[3]: "اعلم أن حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد يرفع الخلاف، ويرجع المخالف عن مذهبه لمذهب الحاكم، وتتغير فتياه بعد الحكم عما كانت عليه، على القول الصحيح من مذاهب العلماء" [4].

ثم بيَّن سبب القول بذلك، وهو من وجهين: "أحدهما: أنه لولا ذلك لما استقرت للحكام قاعدة، ولبقيت الخصومات على حالها بعد الحكم، وذلك يوجب دوام التشاجر والتنازع وانتشار الفساد ودوام العناد، وهو مناف للحكمة التي لأجلها نصب الحكام. وثانيهما: وهو أجلهما أن الله تعالى جعل للحاكم أن ينشئ الحكم في

(1)- هو عبد الملك بن عبد الله الجويني، أبو المعالي، ضياء الدين، إمام الحرمين، أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي، أصولي ومتكلم، ولد بجوين بنواحي نيسابور، وتوفي بِبِشَنْتِقَان نواحي نيسابور سنة 478 هـ، من أهم مؤلفاته: البرهان في أصول الفقه، والنهاية في الفقه. ينظر: الإسنوي، طبقات الشافعية، 197/1.

(2)- الجويني، الغياثي، ط2، المكتبات الكبرى، قطر، 1401هـ، ص 216 و217.

(3)- قال هذا عند الفرق السابع والسبعين بين قاعدة "الخلاف يتقرر في مسائل الاجتهاد قبل حكم الحاكم". وبين قاعدة "مسائل الاجتهاد يبطل الخلاف فيها، ويتيقن قول واحد بعد حكم الحاكم، وذلك هو ما حكم به الحاكم على الأوضاع الشرعية". والإمام القرافي هو أحمد بن إدريس الصنهاجي، شهاب الدين، أبو العباس، القرافي نسبة إلى مقبرة القرافة بمصر، الفقيه المالكي، الأصولي، النحوي، انتهت إليه رئاسة المالكية في عصره، توفي بالقاهرة سنة 684 هـ، من أهم كتبه: التنقيح وشرحه في الأصول، الذخيرة في الفقه، الخصائص في قواعد اللغة العربية. ينظر: محمد بن محمد مخلوف، شجرة النور الزكية، ص 188.

(4)- القرافي، الفروق، بدون رقم ط، عالم الكتب، بيروت، بدون تاريخ ط، 103/2.

مواضع الاجتهاد بحسب ما يقتضيه الدليل عنده، أو عند إمامه الذي قلده، فهو منشئ لحكم الإلزام فيما يلزم، والإباحة فيما يباح" [1].

2. نماذج من كلام المحدَثين: أختار الأنموذجين الآتيين:

أ- تقول نادية العمري [2] وهي تبين الأمور التي يحتاج إليها الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر: "أن يأمر ولي الأمر بتنفيذ هذا الرأي [3] في المسائل الاجتماعية العامة [4]، حتى تكون له الصفة الملزمة، وإن من المقررات الإسلامية أن حكم الحاكم يرفع الخلاف بين العلماء، وبقدر ما تجد الأمة الإسلامية وتخلص في هذا المجال، تصل إلى أطيب الثمرات وأحسنها دينا ودنيا، وبقدر ما تفرط أو تزيف يكون بعدها عن الحق والخير وانحرافها عن شريعة الإسلام" [5].

ب- ويقول محمد عبد القادر أبو فارس [6]: "إن للإمام أن يختار رأيا من الآراء في الفتوى المتعلقة بالشؤون العامة، ويلزم الأمة بها، وبغير ذلك لا نستطيع صياغة قانون يحكم به القضاة، ويحتكم إليه الناس في الأحوال الشخصية أو المعاملات المدنية وغيرها" [7].

---

(1)- القرافي، المصدر نفسه، 104/2.

(2)- هي الدكتورة نادية شريف العمري، من مؤلفاتها: اجتهاد الرسول ﷺ، أضواء على الثقافة الإسلامية، الاجتهاد في الإسلام: أصوله، أحكامه، آفاقه. استفدت هذا من شبكة الأنترنيت يوم: 2004/09/11م. ينظر:
WWW.Furat.com / authordef.cgi?authid=1755

(3)- تقصد الذي اجتمع عليه الأكثرية من المجتهدين.

(4)- نلاحظ أنها بوصف " الاجتماعية العامة " للمسائل، تخرج المسائل المتعلقة بالفرد في عبادته، فهذه لا دخل للحاكم فيها، يقلد المكلف فيها المجتهد الذي يطمئن إليه، ويتمسك فيها المجتهد بالرأي الذي أداه إليه اجتهاده.

(5)- نادية العمري، الاجتهاد في الإسلام، ط 3، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1405هـ / 1985م، ص 266.

(6)- هو محمد عبد القادر أبو فارس من مواليد 1940 م بالفالوجة الفلسطينية، دكتوراه في السياسة الشرعية، حاضر أكثر من 10 سنوات في كلية الشريعة بالجامعة الأردنية، رئيس المجلس الثقافة والتربية والتعليم بمدارس جمعية المركز الإسلامي الخيرية بالأردن، كان عضوا بالبرلمان الأردني ما بين سنتي 1989 و1993 م. استفدت هذا من شبكة الأنترنيت يوم: 2004/09/11م. ينظر:
WWW.Islamonline.net/livefatwa/Arabic/GuestCV.asp?HGuestld=4pkFsj

(7)- محمد عبد القادر أبو فارس، الشورى وقضايا الاجتهاد الجماعي، بدون رقم ط، شركة الشهاب للنشر والتوزيع، الجزائر، بدون تاريخ ط، ص 76.

ثالثا: إن الآية التي استدل بها الترابي على ضرورة إعطاء الحاكم حقه من التشريع، وهي قوله تعالى: ﴿يَآ أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: 59] [(1)]، ذهب المفسرون [(2)] إلى تأويل معنى " أولي الأمر " بالعلماء والأمراء، سواء كانوا أمراء على الرعية متولين شؤونهم، أو أمراء على الجنود قادة لهم في ميادين القتال.

فمن خلال هذه النقول عن العلماء القدامى والمحدَثين، تبين لنا أن العلماء ما أغفلوا حق الحاكم كما ادعى الترابي، بل جعلوا له شأنا كبيرا، إذ أسندوا إليه مهمة رفع الخلاف الحاصل بين المجتهدين في القضايا الاجتهادية الخلافية، كما أَوْكلوا إليه مسؤولية إلزام الناس بتنفيذ المسائل التي حصل فيها إجماع، ولو كان إجماع الأكثرية، وبذلك يُرفع الخلاف، وتستقر المعاملات.

وعلى هذا فإن فكرة الترابي هذه هي امتداد لما قرره العلماء قديما وحديثا، فلا تجديد فيها ولا جديد. لا تجديد على أساس أن المسألة حية في أفكار الأصوليين وعلماء الشريعة عموما وكتاباتهم، وأنها لم تندثر، ولا جديد أيضا على اعتبار أن الترابي مسبوق إليها من قِبل الأصوليين القدامى كما مَرَّ معنا.

وهذه الفكرة مقبولة منه في عرضها، ولا إشكال فيها، غير أنني أعيب عليه نظرته القاتمة غير المنصفة للتاريخ الإسلامي ولخلفاء المسلمين، وكذا نفيه عناية المسلمين بأمر الحاكم فيما يتعلق بالتشريع، فكان من المفترض فيه أن لا يُصدر هذا الحكم القاسي حتى ينظر ويتروى.

(1)- ينظر هذا الاستدلال في: الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ص 29.

(2)- ينظر في هذا على سبيل المثال: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تصحيح: أبو إسحاق إبراهيم أطفيش، بدون رقم ط، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون تاريخ ط، 259/5. وكذا: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 96/4. اخترت هذين التفسيرين بالذات؛ تمثيلا للقدامى بالقرطبي، وللمحدَثين بابن عاشور.

المبحث الثاني

القياس في نظر الترابي ومناقشته

القياس منهج في الاستنباط عظيم، يعطي للشريعة صفة الصلاحية والاستمرارية؛ إذ إنه يُعْنَى بالمسائل الطارئة المستجدة التي لم تتناولها النصوص الشرعية بأحكام بعينها، بحيث إن حاصل القياس أنه لا يفوت على المكلفين مصلحة، بل إنه يدرأ عنهم المفسدة، وهذا هو الهدف الذي علم بالاستقراء أن الشريعة إنما وضعت لأجل تحقيقه؛ أعني: جلب المصالح للناس ودرء المفاسد عنهم.

وقبل معرفة حقيقة القياس عند الترابي ومناقشته في ذلك التصور، سوف نتعرف أولا على القياس بالمعنى المقرر عند الأصوليين.

وعلى هذا فإن محتوى هذا المبحث سأعرضه في المطالب الثلاثة الآتية:

المطلب الأول: القياس عند الأصوليين

المطلب الثاني: القياس في نظر الترابي

المطلب الثالث: مناقشته في نظرته للقياس

المطلب الأول

القياس عند الأصوليين

في كلامي عن أصل القياس عند الأصوليين سأفعل ما فعلته في كلامي عن أصل الإجماع عندهم؛ إذ سوف أركز على مذهب الجمهور، معرضا عن قول منكريه ومناقشتهم في ذلك [1]. وهذه الآن جملة ما أراه مفيدا لموضوعي من مباحث القياس ضمن الفروع الآتية:

الفرع الأول: التعريف اللغوي والاصطلاحي للقياس

أولا: القياس في اللغة يطلق على معنيين [2]:

أولهما: التقدير، ومنه قولهم: قست الثوب بالذراع، إذا قدرته به.

ثانيهما: المساواة، ومنه قولهم: فلان لا يقاس بفلان، أي لا يساويه.

وقد شاع استعمال القياس في المعنى الثاني [3]، وهو التسوية بين الشيئين، سواء أكانت التسوية حقيقية أم معنوية، فمن الأولى قول القائل: قستُ هذه الورقة بهذه الورقة، بمعنى سوَّيتها بها. ومن الثانية قول القائل: علم فلان لا يقاس بعلم فلان، بمعنى لا يُسوَّى به. وهذا المعنى – أعني التسوية – له علاقة مباشرة بالمعنى الاصطلاحي للقياس كما سوف يأتي.

---

(1)- منكرو القياس هم الظاهرية وبعض الشيعة وبعض المعتزلة، ينظر في أدلتهم ومناقشتها:

أ- ابن حزم، الإحكام، بدون رقم ط، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ ط، مج 2، 7/ 384 وما بعدها. وكذا: مج 2، 8/ 515 وما بعدها.

ب- الغزالي، المستصفى، ص 283 وما بعدها.

ج- الآمدي، الإحكام، 4/ 9 وما بعدها.

(2)- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، ط 3، مكتبة الخانجي، مصر، 1402هـ/1981م، مادة: قوس، 5/ 40، بتصرف.

(3)- عبد الكريم زيدان، الوجيز، ص 194.

ثانيا: وأما القياس من الناحية الأصولية فإنني أختار [1] تعريف الدكتور عبد الكريم زيدان في كتابه " الوجيز في أصول الفقه " حيث قال فيه: "هو تسوية واقعة لم يرد نص بحكمها بواقعة ورد النص بحكمها في الحكم المنصوص عليه؛ لتساوي الواقعتين في علة الحكم" [2].

من خلال التعريف الاصطلاحي للقياس يتبين لنا أن أركانه التي يقوم عليها أربعة:

1. **الأصل:** ويسمى المقيس عليه، وهو ما ورد النص بحكمه.
2. **حكم الأصل:** وهو الحكم الشرعي الذي ورد به النص في الأصل، ويُراد تعديته للفرع.
3. **الفرع:** ويسمى المقيس، وهو ما لم يرد نص بحكمه، ويراد أن يكون له حكم الأصل.
4. **العلة** [3]: وهي الوصف الموجود في الأصل، والذي لأجله شُرع الحكم فيه، ووُجد أيضا في الفرع.

يقول الإمام الشافعي في مُؤدى القياس: "كل ما نزل بالمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم [وجب] اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد، والاجتهاد القياس" [4]، فبالقياس تُرد الأحكام التي يجتهد فيها المجتهد إلى الكتاب والسنة؛ لأن الحكم الشرعي إما أن يكون نصا، أو حملا على نص بتحري معاني ذلك النص ومقاصده بطريق القياس [5]. فالقياس لا ينشئ حكما جديدا، ولكنه يكشف عن حكم كان ثابتا للفرع من يوم ثبوته للأصل؛ لوجود علة الحكم فيه كما هي موجودة في الأصل.

---

(1)- ينظر في تعريف القياس: الغزالي، المستصفى، ص 280. وكذا: الآمدي، الإحكام، 209/3. وكذا: الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 338.

(2)- عبد الكريم زيدان، الوجيز، ص 194.

(3)- العلة عند الأصوليين هي الوصف الظاهر المنضبط الذي بُني عليه الحكم، ورُبط به وجودا وعدما؛ لأنه مظنة تحقيق المصلحة المقصودة من تشريع الحكم. وتعرف العلة بواسطة طرق معينة تسمى في الأصول: "مسالك العلة" أهمها: النص، والإجماع، والسبر والتقسيم. ينظر: الغزالي، المستصفى، ص 308. وعلى هذا فإن العلة تختلف عن الحكمة، إذ إن الحكمة تعني المصلحة ذاتها التي قصد الشارع بتشريع الحكم جلبها، أو المفسدة التي قصد درأها. ويمثل الأصوليون لتوضيح هذا التفريق بحكم جواز الإفطار للمسافر: فإن علته هي السفر، وحكمته هي دفع المشقة.

(4)- الشافعي، الرسالة، المسألة 1326، ص 314.

(5)- أبو زهرة، أصول الفقه، ص 204.

الفرع الثاني: أقسام القياس

عُلم أن مبنى القياس هو اشتراك الفرع مع الأصل في علة الحكم، إلا أن العلة قد تكون في الفرع أقوى منها في الأصل، وقد تكون في الفرع مساوية لما في الأصل، وقد تكون في الفرع أضعف منها في الأصل. وعلى هذا قسَّم الأصوليون القياس إلى ثلاثة أقسام[1]، وهي:

1. **قياس الأولى:** وهو أن يكون الفرع فيه أولى بالحكم من الأصل لقوة العلة فيه. مثل قياس الضرب على التأفيف للوالدين بجامع الإيذاء، فإن الضرب أولى بالتحريم من التأفيف؛ لشدة الإيذاء فيه.

2. **القياس المساوي:** وهو ما كان الفرع فيه مساويا للأصل في الحكم من غير ترجيح عليه؛ لتساوي العلة فيهما. كقياس إحراق مال اليتيم على أكله بجامع التلف على سبيل الظلم في كل منهما، فيثبت التحريم في الإحراق كما ثبت في الأكل.

3. **قياس الأدنى:** وهو أن يكون الفرع فيه أضعف في علة الحكم من الأصل، فيكون أقل ارتباطا بالحكم منه. كالإسكار الذي هو علة تحريم الخمر وإيجاب الحد على الشارب، ولكن قد يكون على نحو أضعف في نبيذ آخر، وإن كان في الاثنين صفة الإسكار.

يقول الآمدي: "غير أن هذا النوع الثالث [2] متفق على كونه قياسا، ومختلف في النوعين الأولين" [3]؛ إذ إن من العلماء [4] من يعتبر أن الحكم بقياس الأولى أو بالقياس المساوي ثابت بالنص؛ لأن علة دلالة النص فيهما تفهم بمجرد اللغة، على عكس علة القياس فإنها تثبت بالاجتهاد.

---

(1)- هناك تقاسيم أخرى للقياس لاعتبارات متعددة. ينظر في ذلك: الآمدي، الإحكام، 4/ 5 وما بعدها. وكذا: ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ط 2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ / 1983م، 3/ 221.

(2)- يعني: قياس الأدنى.

(3)- الآمدي، الإحكام، 4/ 6.

(4)- الشافعية هم الذين يعتبرون قياس الأولى والقياس المساوي من القياس، أما غيرهم فهما عندهم من مفهوم الموافقة. أفادني بهذا أستاذي المشرف الدكتور نذير حمادو.

الفرع الثالث: حجية القياس

القياس عند جمهور الأصوليين حجة يستخدمه المجتهد لإيجاد [1] الأحكام الشرعية للوقائع الجديدة التي لم يُنص على حكمها، حيث إننا نجد الشارع قد ينص على حكم معين في واقعة معينة،

ويعرف المجتهد علة هذا الحكم، ثم توجد واقعة أخرى لم يرد نص بحكمها، ولكنها تقارب – أو تساوي أو تفوق – الواقعة الأولى في علة الحكم، فيُلحِق المجتهد هذه الواقعة بالواقعة الأولى، ويسوِّي بينهما في الحكم. يقول الآمدي: "يجوز التعبد بالقياس في الشرعيات عقلا، وبه قال السلف من الصحابة والتابعين والشافعي وأبو حنيفة ومالك [2] وأحمد بن حنبل وأكثر الفقهاء والمتكلمين" [3]، ثم اختار قول الجمهور، وأكد هذا الأمر ابن قدامة المقدسي ونسب إلى الإمام أحمد ما نصه: "لا يستغني أحد عن القياس" [4].

وقد استدل الجمهور على حجية القياس بأدلة كثيرة [5] من الكتاب والسنة وآثار الصحابة تشهد بمجموعها على صحة جعله أصلا من أصول الأحكام الشرعية، يأتي في الترتيب بعد كل من القرآن والسنة والإجماع. وأقتصر في ذكر الأدلة على ما يأتي:

1. ما ثبت في الكتاب والسنة من الأمر بالاعتبار والاتعاظ والاستفادة من الأمثال المضروبة، وأخْذ العبر والأحكام منها، وأن للنظير حكم نظيره، وهذا معلوم أيضا في فِطَر الناس، ومستقر في عوائدهم وأحوالهم. وهذان أنموذجان، واحد من القرآن وآخر من السنة:

---

(1)- أعني بالإيجاد مجرد الكشف؛ لأن حكم الواقعة الجديدة كان ثابتا لها من يوم ثبوته في الواقعة المنصوص على حكمها، لوجود علة الحكم في الأولى كما هي موجودة في هذه الأخيرة.

(2)- كان الأولى أن يقدِّم أبا حنيفة ومالكا عن الشافعي في الترتيب؛ لأنهما متقدمان عنه من حيث الزمن. ولكنه قدم شيخ مذهبه عن الآخريْن.

(3)- الآمدي، الإحكام، 4/ 9.

(4)- ابن قدامة، روضة الناظر، ص 251.

(5)- ينظر في هذه الأدلة: الغزالي، المستصفى، ص287 وما بعدها. وكذا: الآمدي، الإحكام، 4/ 9. وكذا: الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 340 وما بعدها.

أ- قوله تعالى: ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَآ أُولِي الْأَبْصَارِ ﴾ [الحشر: 02] [1].

ووجه الدلالة من هذه الآية: أن الله أمر أصحاب العقول السليمة بالاعتبار الذي هو "العبور من الشيء إلى نظيره إذا شاركه في المعنى" [2]، وعلى هذا يكون معنى الآية: تأملوا واحذروا أن يصيبكم مثلما أصابهم إن فعلتم مثل فعلهم، فإن سنة الله واحدة تجري على الجميع، وإن ما يجري على شيء يجري على نظيره، وليس معنى القياس إلا هذا، فإن ما سيجري على الأصل هو نفسه الذي سيجري على الفرع [3].

ب- حديث جابر بن عبد الله [4] رضي الله عنهما قال: قال عمر بن الخطاب ﷺ: «هَشَشْتُ فَقَبَّلْتُ وَأَنَا صَائِمٌ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، صَنَعْتُ الْيَوْمَ أَمْرًا عَظِيمًا، قَبَّلْتُ وَأَنَا صَائِمٌ، قَالَ: أَرَأَيْتَ لَوْ مَضْمَضْتَ مِنَ الْمَاءِ وَأَنْتَ صَائِمٌ؟ قُلْتُ: لَا بَأْسَ، قَالَ: فَمَهْ» [5].

ووجه الدلالة من هذا الحديث: أن النبي ﷺ قاس على المضمضة بالماء؛ وهي مقدمة الشرب، القبلةَ بغير إنزال؛ وهي مقدمة الجماع، في كون كليهما لا يُفسد الصوم.

2. عمل الصحابة ﷺ، إذ كانوا يجتهدون في النوازل والوقائع، ويقيسون بعض الأحكام على بعض، ويعتبرون النظير بنظيره، وحسبي شاهدا على ذلك كتاب عمر ﷺ إلى قاضيه أبي موسى الأشعري [6]، وفيه: " الفهمَ الفهمَ فيما أدلى إليك مما ورد

---

(1)- ذكر الله تعالى هذا الأمر بعد بيانه لما جرى ليهود بني النضير من نكال في الدنيا؛ بسبب كفرهم وكيدهم للرسول ﷺ وللمؤمنين. ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 63/28.

(2)- الغزالي، المستصفى، ص 293.

(3)- ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 72/28، بتصرف.

(4)- هو جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام الأنصاري السلمي، من بني سلمة، أبو عبد الله، شهد العقبة الثانية مع أبيه وهو صغير، وغزا مع النبي ﷺ 18 غزوة، وكان من المكثرين الحفاظ للسنن، توفي سنة 74هـ. ينظر: ابن عبد البر، الاستيعاب، 1/ 292. وكذا: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 189/3.

(5)- رواه أبو داود في سننه، كتاب الصوم، باب القبلة للصائم، حديث: 2385، 311/2. ومه: اسم فعل أمر بمعنى كف؛ أي حسبك هذا. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة: مَهِهَ، 4291/6.

(6)- هو عبد الله بن قيس الأشعري، أبو موسى، من قبيلة الأشعريين الذين أثنى عليهم النبي ﷺ، قدم مع نفر من قومه على النبي ﷺ عام خيبر، كان من أحسن الناس صوتا بالقرآن الكريم، ويُعد من القضاة والولاة

عليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عند ذلك، واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق "[1].

ووجه الدلالة من هذا الأثر: أن عمر ﵁ أمر أبا موسى ﵁ بإعمال القياس، وعمر ﵁ هو من هو في علمه وفقهه وورعه، فكان ذلك دليلا على حجية القياس في الأحكام الشرعية.

الفرع الرابع: شروط القياس

القياس لا يكون صحيحا إلا إذا توافرت فيه شروط معينة [2]، وفيما يأتي بيانها في شكل مختصر:

1. أن لا يكون الأصل فرعا لأصل آخر، أي أن يكون حكمه ثابتا بالنص من كتاب أو سنة أو إجماع.
2. أن يكون حكم الأصل معقول المعنى، بأن يكون مبنيا على علة يستطيع العقل إدراكها، وبناء على هذا فلا قياس في الأحكام التعبدية، كأعداد الركعات في الصلاة، وتقدير أنصبة الزكاة، ومقادير الحدود والكفارات.
3. أن تكون لحكم الأصل علة يمكن تحققها في الفرع، فإذا كانت العلة قاصرة على الأصل لم يصح القياس، كالسفر فإنه قاصر على المسافر في جواز القصر للصلاة الرباعية والإفطار في رمضان، فلا يقاس على المسافر صاحب المهنة الشاقة؛ لأن السفر لا يُتصور إلا في المسافر.
4. أن لا يكون حكم الأصل مختصا به، حتى لا تمتنع تعديته إلى الفرع، وحينها فلا قياس. ومثاله الأحكام الخاصة بالنبي ﷺ، كإباحة صوم الوصال، وحِل الزواج بأكثر من أربع. فإن كون ذلك من خصائصه عليه الصلاة والسلام يمنع القياس عليه.

المشاهير، توفي سنة 42هـ. ينظر: ابن عبد البر، الاستيعاب، 3/ 103 و4/ 326. وكذا: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 2/ 380.

(1)- ابن القيم، إعلام الموقعين، 1/ 86، وقال ابن القيم في الصفحة نفسها عن كتاب عمر: " وهذا كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول ".

(2)- ينظر في شروط القياس: الغزالي، المستصفى، ص 324 وما بعدها. وكذا: الآمدي، الإحكام، 3/ 213 وما بعدها. وكذا: الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 348 وما بعدها.

5. أن يكون الفرع غير منصوص على حكمه أو مجمع عليه؛ لأن القياس اجتهاد لإيجاد حكم شرعي، ولا اجتهاد في مورد النص، كما أنه لا معنى للاجتهاد وقد انعقد الإجماع، وإن حصل القياس على هذا الوجه كان فاسدا.

6. أن توجد في الفرع علة حكم الأصل؛ لأن القياس سيُثبِت مثل حكم الأصل في الفرع، وإثبات مثل الحكم يُتصور عند مماثلة الوصف الموجود في الفرع للوصف الموجود في الأصل، وإلا وقعنا في قياس مع الفارق.

7. أن تكون العلة وصفا ظاهرا؛ لأنها إن كانت خفية لم يمكن التحقق من وجودها أو عدمه، ومن ثَم فلا قياس. فالإسكار يصلح للعلية لتحريم كل نبيذ؛ لأنه يُدرك بالحس، بينما التراضي في المعاوَضات لا يصلح للعلية لنقل الملكية؛ لأنه خفي يتعلق بالقلب، ولذا أقام الشارع محله أمرا ظاهرا وهو الإيجاب والقبول.

8. أن تكون العلة وصفا منضبطا، أي أن تكون لها حقيقة معينة محدَّدة لا تختلف اختلافا كبيرا باختلاف الأفراد والأحوال، ولا عبرة بالاختلاف اليسير؛ لأن القياس قائم على التساوي بين الأصل والفرع، فإذا لم تكن العلة منضبطة محددة فلا يمكن الحكم بالمساواة بينهما. وعلى هذا لم يصح اعتبار المشقة علة لإباحة الفطر في رمضان للمسافر؛ لأن المشقة أمر نسبي يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال.

9. أن تكون العلة وصفا مناسبا للحكم، أي أن ربط الحكم به مظنة تحقق الحكمة التشريعية للحكم من جلب مصلحة أو دفع مفسدة، فالتعليل بالقتل العمد العدوان وصف مناسب لربط حكم القصاص به، وهو حفظ النفس وصيانتها من الاعتداء عليها. وبناء على هذا لا يصح التعليل بالأوصاف الطردية التي لا مناسبة بينها وبين الحكم كالألوان والطول والقصر.

وهذه الشروط التي وضعها الأصوليون لعملية القياس من شأنها أن تضبطه وتصونه من القول بالهوى والتشهي.

المطلب الثاني

القياس في نظر الترابي

بعد أن تعرفنا على القياس من الناحية الأصولية، أود الآن أن أقف على المراد منه عند الترابي، أيتفق معناه في نظره مع المعنى المقرر عند الأصوليين؟ أم أن له تصورا آخر ينبغي أن نتأمل فيه ونناقشه؟

إن المتتبع لنتاج الترابي العلمي يلاحظ أن اهتمامه بتجديد أصل القياس لم يكن كاهتمامه بتجديد أصل الإجماع، إذ إن عنايته بالأول أقل من عنايته بالثاني، رغم أنه خصص له مبحثين [1] من رسالته: "تجديد أصول الفقه الإسلامي". وبالاطلاع على هذين المبحثين وغيرهما من سائر نتاجه العلمي أمكن لي أن أحدد عناصر نظرته لأصل القياس في الأمور الآتية:

الفرع الأول: اعتقاده أن القياس الأصولي ضيق لتأثره بالمنطق الصوري

يرى الترابي أن الأصوليين زمن تدوين مباحث علم الأصول تأثروا بالمنطق الصوري الوافد عليهم من الإغريق تأثرا كبيرا، حتى انعكس سلبا على أصل القياس، فضيقوا نطاقه بعد أن كان واسعا، ومن ثمة لم يُفِد الفقه إلا قليلا. وفي هذا الأمر يقول الترابي:

1. " وإذا لجأنا هنا [2] للقياس لتعدية النصوص وتوسيع مداها، فما ينبغي أن يكون ذلك هو القياس بمعاييره التقليدية. فالقياس التقليدي أغلبه لا يستوعب حاجتنا بما غشيه من التضييق انفعالا بمعايير المنطق الصوري التي وردت على المسلمين مع الغزو الثقافي الأول الذي تأثر به المسلمون تأثرا لا يضارعه إلا تأثرنا اليوم بأنماط الفكر الحديث " [3].

---

(1)- المبحث الأول سماه: " القياس المحدود " والمبحث الثاني سماه: " القياس الواسع ". ينظر: الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 23 – 25.

(2)- يشير إلى ضرورة استحداث أصول واسعة للاجتهاد الحديث.

(3)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 22.

2. " استعملوا [1] المنطق الصوري التحليلي الدقيق حتى جمدوا القياس في معادلات دقيقة عقيمة لا تكاد تولد فقها جديدا " [2].

3. " علينا أن نتجاوز المنطق الصوري الذي جرته الغزوة الهيلينية القديمة على المسلمين فتناولوا المنطق الإغريقي الهيليني واتخذوه وسيلة لتأصيل الأحكام الفقهية، وأسسوا عليه القياس " [3].

الفرع الثاني: حصر القياس الأصولي في مجال العبادات والأحوال الشخصية

يذهب الترابي إلى ضرورة إعادة النظر في القياس الأصولي ليسد حاجياتنا الفقهية المعاصرة، وفي الوقت نفسه يرى جدوى إعمال هذا القياس وسماه بـ: "المحدود" في مجال العبادات والأحوال الشخصية؛ لأن هذا المجال لا يتطلب سعة كبيرة، فيناسبه ضيقه. وفي هذا المضمار يقول:

1. " القياس كما أوردنا تعريفاته وضوابطه الضيقة في أدبنا الأصولي [4] لا بد فيه من نظر حتى نكيفه ونجعله من أدوات نهضتنا الفقهية " [5].

2. " وهذا النمط المتحفظ من القياس يقتصر على قياس حادثة محدودة على سابقة محدودة معينة ثبت فيها حكم بنص شرعي، فيضيفون الحكم إلى الحادثة المستجدة. ومثل هذا القياس المحدود ربما يصلح استكمالا للأصول التفسيرية [6] في

---

(1)- أي: الأصوليون، وإن كان قد عبر عنهم بمصطلح أدبي غير دقيق وهو: الناس. ينظر: الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ص 50.

(2)- الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ص 50 و51.

(3)- الترابي، العمل الإسلامي المعاصر (مقال سابق)، ص 15.

(4)- أورد معنى القياس الأصولي بقوله: " تعدية حكم أصل إلى فرع بجامع العلة المنضبطة إلى آخر ما يشترطون في الأصل والفرع ومناط الحكم ". ينظر: الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 23.

(5)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 23.

(6)- يقصد بالأصول التفسيرية: قواعد تفسير النصوص ودلالات الألفاظ؛ بدليل أنه قال وهو يتحدث عن الأصول المناسبة لفقه التدين الفردي المتعلق بالعبادات والأحوال الشخصية: " وبذلك تصبح القضية الأصولية كلها قضية تفسير للنصوص، استعمالا لمفهومات الأصول التفسيرية، ونظرا في معاني العام والخاص، والتعارض والترجيح، ووجوه الدلالات للنصوص وضوحا أو خفاء، ودلالة النص المباشرة، ودلالة الإشارة، ومفهوم المخالفة، ونحو ذلك ". ينظر: الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 13 و14. وعلى هذا فإننا نقول بأنه يتفق مع الأصوليين في هذا المجال من فنّهم.

تبيين أحكام النكاح والآداب والشعائر "[1].

الفرع الثالث: ضرورة معرفة أسباب نزول وورود النصوص مع تنقيح مناط حكمها لتعديته إلى مثيلات تلك الأحداث

يدعو الترابي إلى العناية بأسباب نزول الآيات وورود الأحاديث؛ لما في ذلك من أثر في فهم النصوص القرآنية والحديثية، مع تعميم حكمها ليشمل الناس كافة، بإسقاط اعتبار الأعيان الذين نزل النص بسببهم، هذا مع ضرورة تجريد النص من الملابسات التي لا مدخل لها في العلية، لنتمكن من تعدية حكمه إلى وقائع أخرى يتحقق فيها المقصد نفسه الذي سيق النص لأجله، ولا نجعل الحكم قاصرا على الحدث الأصلي الذي لأجله جاء النص. يقول الترابي في هذا السياق:

1. " لا بد من توازن في منهج فهم الفقيه للنصوص، يوحدها إلى واقعها عند التنزيل، ولا يلتمس معناها في المدلول اللغوي والسياق النحوي وحده، بل في السياق الظرفي والنفسي في سبب النزول المعين، بل في أحوال الواقع بأسره حين النزول، وفي ضلال اللغة ووقعها النفسي على أهل الخطاب، ثم يحاول اعتبارا وقياسا أن ينزلها على الواقع الحديث؛ ليحكم فيها بما يحقق عين المغزى الأول[2] للأحكام في النفوس والمجتمع والكون "[3].

2. " وكل القياس يستلزم شيئا من تجريد من الظروف المحدودة التي جاءت سباقا ظرفيا للنص "[4]، ثم مثّل لذلك بقصة الأعرابي الذي واقع أهله في نهار رمضان، إلى أن قال: " فتلك واقعة لا تكرر[5] بشكلها الكامل أبدا، وربما يحدث مثلها لرجل غير الرجل مع امرأته هو، ولكنا رغم ذلك نسقط اعتبار الأعيان، ونعدي الحكم بين الواقعتين، ولربما يطرأ فساد الصوم في رمضان بغير ذلك الأسلوب من أكل أو شرب

---

(1)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 23.

(2)- الأفصح أن يقول: المغزى الأول عينه؛ لأن لفظ العين هنا توكيد، والتوكيد يأتي بعد المؤكَّد.

(3)- الترابي، منهجية الفقه والتشريع الإسلامي، ص 15.

(4)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 24.

(5)- ورد عنده: تكرر، ولعل الصواب: تتكرر.

... وهكذا يتعرض منهجنا القياسي للسعة أو الضيق في درجة التجرد من الظروف الأولى تنقيحا لمناط الحكم الجوهري "[1].

3. " وقد اشتط قوم أرادوا أن يستدركوا غياب العقل في فقه الإسلام، فأعملوا عقولا لم ترشد بالاطلاع المحيط بالنصوص، ولم تنفعل بهدى الشريعة أو تشرب روحها، وعمدوا إلى النصوص التي تصادم أهواءهم، فأوَّلوها تأويلا بعيدا ... محاصرة لها في واقع التنزيل، وادعاء قيام فوارق بين العصر والأصل تمنع القياس عليها وتعديتها "[2].

الفرع الرابع: الدعوة إلى القياس الواسع وبيان صورته ومجاله

بعد أن أقر الترابي استعمال القياس الأصولي المحدود [3] في مجال الشعائر والأحوال الشخصية، دعا إلى إعمال قياس واسع في المجالات العامة للحياة لا يجمد على "القيود الثقيلة التي أرهق بها القدامى عملية القياس التقليدي" [4]، وسماه: "القياس الفطري" أو "الاعتبار العفوي بالسابقة"، ويضيف إليه قياس المصالح المرسلة الذي يعتمد على أخذ الحكم من جملة نصوص لا يفيد كل واحد منها الحكم بانفراده، ولكنها تجتمع على معنى واحد، وتدل على أصل كلي، تعد المصلحة المفروضة في الحادثة الجديدة أمرا جزئيا لهذا الأصل، ونوعا يدخل تحت هذا

---

(1)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 24 و25. وقصة الأعرابي ثابتة من حديث أبي هريرة ﷺ حين قال: « أتى النبيَّ ﷺ رجلٌ فقال: هلكتُ. قال: وَلِمَ؟ قال: وقعتُ على أهلي في رمضان. قال: فَأَعْتِقْ رَقَبَةً. قال: ليس عندي. قال: فَصُمْ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ. قال: لا أستطيع. قال: فَأَطْعِمْ سِتِّينَ مِسْكِينًا. قال: لا أجد. فَأُتِيَ النَّبِيُّ ﷺ بِعَرَقٍ فيه تمر. فقال: أَيْنَ السَّائِلُ؟ قال: ها أنا ذا. قال: تَصَدَّقْ بِهَذَا. قال: على أحوج منا يا رسول الله، فوالذي بعثك بالحق ما بين لَابَتَيْهَا أهل بيت أحوج منا. فضحك النبي ﷺ حتى بدت أنيابه. قال: فَأَنْتُمْ إِذًا ». رواه البخاري في صحيحه، كتاب النفقات، باب نفقة المعسر على أهله، 194/6، بدون رقم ط، دار الفكر، بدون مكان ط، 1401 هـ / 1981 م.

(2)- الترابي، منهجية الفقه والتشريع الإسلامي، ص 20.

(3)- أدرجت كلمة: " محدود " بناء على وصف الترابي للقياس الأصولي. ينظر: الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 23.

(4)- مصطفى باجو، المنهج العلمي لدراسة أصول الفقه، مجلة منهاج الشريعة، ع 01، 1420هـ / 1999م، معهد الشريعة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، ص 24.

الجنس الذي شهدت له النصوص، وقامت عليه الأدلة. وهذه نُقُولٌ عنه تثبت ما ذكرناه:

1. "لكن المجالات الواسعة [1] من الدين لا يكاد يجدي فيها إلا القياس الفطري الحر من تلك الشرائط المعقدة التي وضعها له مناطقة الإغريق، واقتبسها الفقهاء الذين عاشوا مرحلةَ وَلَعِ الفقه بالتعقيد الفني، ووَلَعِ الفقهاء بالضبط في الأحكام "[2].

2. " ولربما يجدينا أيضا [3] أن نتسع في القياس على الجزئيات، لنعتبر الطائفة من النصوص، ونستنبط من جملتها مقصدا معينا من مقاصد الدين، أو مصلحة معينة من مصالحه، ثم نتوخى ذلك المقصد حينما كان في الظروف والحادثات الجديدة " [4].

3. " أما القياس الإجمالي الأوسع أو قياس المصالح المرسلة فهو درجة أرقى في البحث عن جوهر مناطات الأحكام إذ نأخذ جملة من أحكام الدين منسوبة إلى جملة الواقع الذي تنزل فيه، ونستنبط من ذلك مصالح عامة، ونرتب علاقاتها من حيث الأولوية والترتيب، وبذلك التصور لمصالح الدين نهتدي إلى تنظيم حياتنا بما يوافق الدين، بل يتاح لنا – ملتزمين بتلك المقاصد – أن نوسع صور التدين أضعافا مضاعفة " [5].

---

(1)- يقصد بالمجالات الواسعة ما كان خارجا عن مجال العبادات والأحوال الشخصية؛ أي ما تعلق بالسياسة الداخلية والخارجية والاقتصاد ونحو ذلك.

(2)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 23. ثم بين سبب جنوح الفقهاء إلى ضبط الأحكام، وهو حرصهم على الاستقرار والأمن في عهد كثرت فيه الفتن، وانعدمت فيه ضوابط التشريع الجماعي الذي يقوم به السلطان.

(3)- يعني إضافة إلى القياس الفطري.

(4)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 24. ثم شَبَّه هذا الصنيع بفقه عمر بن الخطاب ﷺ الذي كانت له اجتهادات كثيرة قائمة على المصلحة.

(5)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 25.

المطلب الثالث

مناقشة الترابي في نظرته للقياس

عرفنا في المطلب السابق تصور الترابي لأصل القياس، والآن سأناقشه في ذلك التصور وفق الفروع الأربعة الآتية:

الفرع الأول: مناقشته في (اعتقاده أن القياس الأصولي ضيق لتأثره بالمنطق الصوري)

سبق وأن عرفنا بأن الترابي يرى أن الأصوليين وهم يدونون أصول الفقه قد تأثّروا بالمنطق الصوري الذي وفد على المسلمين من الإغريق، حتى انعكس ذلك سلبا على أصل القياس، حيث ضاق نطاقه بعد أن كان من المفروض أن يكون واسعا، وعلى هذا فهو لا يفيد الفقه إلا قليلا. ويمكن لي أن أناقشه في هذا التصور ضمن النقاط الآتية:

أولا: إن المسلمين عرفوا القياس قبل اطلاعهم على المنطق الصوري، إذ إنه من المعلوم أن هذا المنطق وفد عليهم زمن الدولة العباسية، لما تُرجمت كتب اليونان إلى العربية، في الوقت الذي وجدنا فيه [1] أن القياس أشارت إليه الآيات القرآنية[2] التي تأمر بالاعتبار والاتعاظ والاستفادة من الأمثال المضروبة، والتي نبهت إلى أن للنظير حكم نظيره، كما أن النبي ﷺ كان يقرِّب الأحكام إلى أمته بذكر نظائرها، ويضرب لها الأمثال [3]، وكذلك الصحابة ﷺ استعملوا القياس من بعد النبي ﷺ،

---

(1)- مر هذا معنا في الكلام عن حجية القياس في المطلب الأول من هذا المبحث.

(2)- من هذه الآيات: 78 و79 من سورة يس، 22 و23 من سورة الصافات، 02 من سورة الحشر. يقول ابن القيم: "وقد اشتمل القرآن على بضعة وأربعين مثلا، تتضمن تشبيه الشيء بنظيره، والتسوية بينهما في الحكم". ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، 1/ 130.

(3)- وقد مر معنا عند الكلام عن حجية القياس ما أجاب به النبي ﷺ عمر ﷺ لما سأله عن القبلة للصائم، فبيّن له أن نسبة القبلة التي هي وسيلة إلى الوطء، كنسبة وضع الماء في الفم الذي هو وسيلة إلى شربه، فكما أن هذا لا يضر، فكذلك الآخر. وقد ذكر ابن القيم عدة أحداث من هذا القبيل، وقعت للنبي ﷺ مع أصحابه. ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، 1/ 198 وما بعدها.

فكانوا يمثِّلون الوقائع بنظائرها، ويشبهونها بأمثالها، ويردون بعضها إلى بعض في أحكامها [1].

يقول ابن خلدون [2] وهو يبين أصول الاستدلال: " ثم نظرنا في طرق استدلال الصحابة بالكتاب والسنة، فإذا هم يقيسون الأشباه منها بالأشباه، ويناظرون الأمثال بالأمثال، بإجماع منهم، وتسليم بعضهم لبعض في ذلك، فإن كثيرا من الواقعات بعده صلوات الله وسلامه عليه لم تندرج في النصوص الثابتة، فقاسوها بما ثبت، وألحقوها بما نُصَّ عليه، بشروط في ذلك الإلحاق تصحح تلك المساواة بين الشبهين أو المثلين، حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد، وصار ذلك دليلا شرعيا بإجماعهم عليه، وهو القياس، وهو رابع الأدلة " [3].

ثانيا: إن المقارنة بين القياسين الأصولي والمنطقي، تُبرز أن هناك اختلافات وفروقا بينهما، من عدة حيثيات [4]:

1. اختلاف من حيث التعريف: القياس عند الأصوليين هو: " تسوية واقعة لم يرد نص بحكمها، بواقعة ورد النص بحكمها في الحكم المنصوص عليه؛ لتساوي الواقعتين في علة الحكم " [5]، بينما القياس عند المناطقة هو: " قول مؤلف من قضايا متى حصل التسليم بها لزم عنه لذاته [أي القياس] قول آخر " [6]، فالقياس المنطقي يقوم على مقدمات تحتاج إلى برهنة واستدلال، ومتى سلِّمت لزم

---

(1)- لقد عرض ابن القيم طرفا من أقوال الصحابة في القياس، وشيئا من اجتهاداتهم المبنية عليه، ولعل أهم شاهد في ذلك كتاب عمر إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما، وقد مر معنا عند الكلام عن حجية القياس. ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، 1/ 203 وما بعدها.

(2)- هو عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، أبو زيد، ولي الدين، الحضرمي، الإشبيلي، المؤرخ، العالِم الاجتماعي، البحَّاثة، توفي بالقاهرة سنة 808 هـ، من أشهر كتبه: المقدمة، والعبر. ينظر: تاريخ ابن خلدون، بدون رقم ط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1983 م، 7/ 796.

(3)- ابن خلدون، المقدمة، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413 هـ / 1983 م، ص 359.

(4)- أَعْتَبِرُ الدكتور علي سامي النشار من أفضل من استطاع أن يبرهن على عدم تأثر القياس الأصولي بالمنطق الصوري. ينظر في كتابه: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ط3، دار النهضة العربية، بيروت، 1404هـ/1984م، ص 111-131.

(5)- عبد الكريم زيدان، الوجيز، ص 194.

(6)- عبد الرحمن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة، ط 5، دار القلم، دمشق، 1419 هـ / 1998 م، ص 228.

من العلم بها العلم بالنتيجة. وأما القياس الأصولي فإنه يقوم على واقعة منصوص عليها، وهي ثابتة لا مجال للبحث فيها، وإنما يكون البحث في العلة التي هي مناط الحكم فيها [1].

2. اختلاف من حيث الأركان: أركان القياس الأصولي – كما مرَّ معنا في المطلب الأول من هذا المبحث – أربعة هي: الأصل الذي ورد النص بحكمه، وحكم الأصل الذي يراد تعديته للفرع، والفرع وهو الذي لم يرد نص بحكمه، والعلة وهي الوصف الموجود في الأصل، وهو الذي لأجله شُرع الحكم فيه، ووُجد أيضا في الفرع. وأما أركان القياس المنطقي فهي ثلاثة [2]: المقدمة الصغرى، وهي القضية التي تشتمل على الحد الأصغر، كقولنا: الشمس كتلة من نار. والمقدمة الكبرى، وهي القضية التي تشتمل على الحد الأكبر، كقولنا: كل نار محرقة. والنتيجة، وهي القضية التي نستفيدها من القياس، كحاصل القضية الممثَّل بها: الشمس محرقة [3].

3. اختلاف من حيث النتيجة: إن نتيجة القياس المنطقي قطعية، بناء على المقدمات التي سُلِّم بقطعيتها. وأما نتيجة القياس الأصولي فهي ظنية غير مقطوع بها، وقد ترقى إلى درجة الظن القريب من القطع إذا كانت العلة منصوصا عليها، وجُزِم بوجودها في الفرع.

ثالثا: إننا نجد الترابي يهوِّل من قضية تأثير المنطق الصوري في الفكر الأصولي، ومن ثَم على التدوين الأصولي، وذلك عندما وسع دائرة تأثير هذا المنطق، ليشمل علم الأصول كله، لا أصل القياس فقط، وهذا عندما قال وهو يبين سبب عدم صلاحية علم الأصول لِأَنْ يكون لنا منهجا في وقتنا الحاضر في استنباط الأحكام الشرعية: "فعلم الأصول القديم منسوب إلى البيئة الثقافية التي نشأ فيها، أو التي تكاملت فيها أبنيته وصياغاته الأخيرة. ولذا تَلَبَّس بمفهومات المنطق الصوري التقليدي وبأشكاله

(1)- محمد بوركاب، المصالح المرسلة، ص 546 و547، بتصرف يسير. وما يأتي من فروق اقتبستها منه.

(2)- عبد الرحمن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة، ص 230.

(3)- الحد الأصغر في مثالنا هو " الشمس "، والحد الأكبر هو " محرقة "، و" النار " تسمى بالحد الأوسط، وهو الذي يُحذف في النتيجة.

ومصطلحاته، أدوات للوضوح والاستقامة، ومن ذلك غدا علما نظريا يصلح للتأمل ... ولا يكاد يؤهل الماهر فيه لِأَنْ يولد فقها، أو يمارس اجتهادا" [(1)].

وكلام الترابي هذا فيه نظر؛ إذ إنه من المقرر في تاريخ علم الأصول أن العلماء سلكوا في تدوينه مسلكين:

1. مسلك المتكلمين: وهو الذي سار عليه المالكية والشافعية والحنابلة والشيعة الإمامية والزيدية والإباضية، وكان فريق كبير من هؤلاء من علماء الكلام، فسمي باسمهم [(2)].

وهذا المسلك نظري لا يعتمد في تقرير القواعد الأصولية على الفروع الفقهية، بل يعتمد على الأدلة الشرعية، وأساليب اللغة العربية، والقضايا العقلية[(3)]. فالتأسيس للقواعد الأصولية عندهم يعتمد كليا على مدلولات الأساليب اللغوية وأدلة الشرع والعقل معا [(4)].

2. مسلك الحنفية: وهو الذي سار عليه فقهاء الحنفية، حتى نُسب إليهم، وسمي باسمهم [(5)].

---

(1)- الترابي، منهجية الفقه والتشريع الإسلامي، ص 07.

(2)- محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ط 3، المكتب الإسلامي، بيروت ودمشق، 1403هـ/1984م، 1/ 99.

(3)- مثال اعتمادهم على الأدلة الشرعية: احتجاجهم على قيام الحجة بأخبار الآحاد بسنته ﷺ العملية في إرساله الرسل إلى البلدان ليبلغوا عنه أحكام الإسلام.

ومثال اعتمادهم على اللغة العربية استدلالهم على أن صيغة الأمر إذا وردت بعد الحظر اقتضت الإباحة، وإطلاق المحظور، ولا يكون أمرا، بأن العرب إذا أمروا بعد الحظر كان على الإباحة، كقول أحدهم لغلامه: لا تدخل بيت فلان. ثم قال له بعد ذلك: ادخل. كان ذلك رفعا لما حظر عليه، ولم يكن أمرا.

ومثال اعتمادهم على القضايا العقلية استخدامهم لدليل الملازمة، وذلك بالربط بين أمرين أحدهما لا ينفك عن الآخر، كما في استدلالهم على أن الأمر المؤقت لا يسقط بفوات وقته؛ لأنه لو سقط بفوات وقته لسقط المأثم بفوات الوقت كما يسقط الوجوب، ولما لم يسقط المأثم فكذلك الوجوب.

هذه الأمثلة مقتبسة من: فلوسي، مدرسة المتكلمين ومنهجها في دراسة القواعد الأصولية، رسالة ماجستير، مرقونة، إشراف د. يوسف حسين أحمد، المعهد الوطني للتعليم العالي، باتنة، 1414 هـ/ 1994 م، ص 314 وما بعدها.

(4)- عبد الوهاب أبو سليمان، الفكر الأصولي، ط 1، دار الشروق، جدة، 1403 هـ/1983 م، ص 457.

(5)- محمد أديب صالح، تفسير النصوص، 1/ 100.

وهذا المسلك متأثر بالفروع الفقهية، ويتجه لخدمتها، مستنبطا القواعد الأصولية على ضوئها وفي حدود مفاهيمها ومدلولاتها [1].

ثم تولَّد عن هذين المسلكين مسلك ثالث في التدوين الأصولي، لا ينسب إلى شخص معين أو مذهب فقهي ما، وإنما تبناه جمع من العلماء من مختلف المذاهب الفقهية، عمل على الجمع بين مسلكي المتكلمين والحنفية عند عرض المادة الأصولية، فحقق القواعد الأصولية بالأدلة والبراهين، وطبق عليها الفروع الفقهية[2].

وظلت معظم المدونات الأصولية تكتب على إحدى الطرق السابقة إلى وقتنا الحاضر، باستثناء طريقة الشاطبي – رحمه الله – التي أكد فيها على ضرورة استعمال وسيلة المقاصد عند استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، إلى جانب قواعد علم الأصول، وقد تبناها علماء العصر الحديث، ولا يزالون يفعِّلونها[3].

فالملاحِظ لهذه الطرق جميعها يمكنه أن يسجل الآتي:

---

(1)- مثال ذلك: أن الحنفية قرروا أن المشترك لا يعم – والمشترك هو اللفظ الذي وضع لمعنى، ثم وضع لغيره واحدا أو أكثر – أُخذت هذه القاعدة من بعض الفروع، كقولهم في الوصية: لو أوصى شخص لمواليه، وكان له موال أعلون وأسفلون، ومات الموصي قبل البيان، بطلت وصيته؛ لجهالة الموصى له، وذلك للاشتراك الحاصل في لفظ الموالي. وعندما رأوا أن القاعدة بهذا الشكل لا تتلاءم مع بعض الفروع الأخرى، كقولهم في مسائل اليمين: لو قال: والله لا أكلم مولاك، وكان للمخاطَب موال أعلون وأسفلون، فكلم واحد منهم، حنث، فاستُعمل اللفظ المشترك في معنييه، فعدّلوا القاعدة الأم بقولهم: المشترك لا يعم، إلا إذا كان بعد النفي فإنه يعم. ينظر: شعبان محمد إسماعيل، أصول الفقه: تاريخه ورجاله، ص 34 و35، بتصرف.

(2)- أهم كتب المتكلمين: الرسالة للشافعي، والمعتمد لأبي الحسن البصري، والبرهان للجويني، والمستصفى للغزالي، والمحصول للرازي، والإحكام للآمدي. وأهم كتب الحنفية: الأصول لأبي الحسن الكرخي، وأصول الجصاص، وتأسيس النظر وكذا تقويم الأدلة لأبي زيد الدبوسي، وأصول البزدوي، وأصول السرخسي. وأهم الكتب التي جمعت بين المسلكين: بديع النظام لابن الساعاتي، وتنقيح الأصول لصدر الشريعة، وجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، والتحرير للكمال بن الهمام، ومسلَّم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور.

(3)- ذكرت في المقدمة بعضا من العلماء الذين عُنوا بخدمة علم مقاصد الشريعة.

أ- إن مسلك الحنفية قد خلا من التأثر بالمنطق الصوري، فهو يعتمد بشكل أساس على الفروع الفقهية في وضع القواعد الأصولية [1].

يقول ابن خلدون في مقدمته بعد أن بيَّن أن الشافعي هو أول من دوّن في علم أصول الفقه: " ثم كتب فقهاء الحنفية فيه، وحققوا تلك القواعد، وأوسعوا القول فيها. وكتب المتكلمون أيضا كذلك. إلا أن كتابة الفقهاء فيها أمس بالفقه وأليق بالفروع؛ لكثرة الأمثلة منها والشواهد، وبناء المسائل فيها على النكت الفقهية... فكان لفقهاء الحنفية فيها اليد الطولى من الغوص على النكت الفقهية، والتقاط هذه القوانين من مسائل الفقه ما أمكن " [2].

ب- الإمام الشاطبي بحكم تركيزه على المقاصد الشرعية لم يتأثر بالمنطق الصوري، بل بالعكس إنه كان يدعو – وبشكل صريح – إلى تصفية علم الأصول من كل دخيل عنه، وذلك عندما قال: " كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، وآداب شرعية، أو لا تكون عونا على ذلك، فوضعها في أصول الفقه عاريّة " [3].

جـ- الأصوليون الذي تأثروا بالمنطق هم المتكلمون، ولكن ما الذي أخذوه من المنطق؟ إن الذي أخذوه من المنطق ما هو إلا قواعد تعصم الفكر من الوقوع في الخطأ أثناء الاستدلال وإقامة الحجج والبراهين، مثلها مثل المعادلات الرياضية والفيزيائية والكيميائية التي يستعين بها الأطباء وغيرهم من أصحاب التخصصات الأخرى التي لا علاقة لها بالرياضيات والفيزياء والكيمياء في بحوثهم ودراساتهم، فهي وسائل لا غير[4]؛ ذلك أن وظيفة المنطق عموما على دربين [5]:

- تبيان القوانين التي ينبغي على العقل أن يعمل بهديها؛ لتمييز صحيح الفكر من فاسده.

---

(1)- هذه النتيجة يقررها المختصون في علم أصول الفقه. ينظر على سبيل المثال: عبد الوهاب أبو سليمان، الفكر الأصولي، ص 455.

(2)- ابن خلدون، المقدمة، ص 360.

(3)- الشاطبي، الموافقات، ت: عبد الله دراز، بدون رقم ط، دار الفكر العربي، مصر، بدون تاريخ ط، 1/ 42.

(4)- محمد بوركاب، المصالح المرسلة، ص 549، بتصرف يسير.

(5)- ينظر: مسعود فلوسي، مدرسة المتكلمين، ص 290.

- الكشف عن الخطأ في التفكير وأنواعه وأسبابه.

بل إن اعتماد المتكلمين على المنطق – إضافة إلى اعتمادهم على الأدلة الشرعية واللغة العربية بمدلولات ألفاظها وأساليبها – جعل طريقتهم تتميز بميزة محمودة، وهي عدم التعصب المذهبي، فهم ينظرون إلى القواعد نظرة مجردة، بعيدة عن التأثر برأي هذا الإمام أو ذاك، الأمر الذي جعل القواعد تخضع للتنقيح والتحرير، فلا يُثْبِتُ الأصولي المتكلم من القواعد إلى ما قام الدليل الشرعي واللغوي والمنطقي على صحته [1].

هذا، وإن من الأمور التي ينبغي أن أذكِّر بها في آخر هذه المناقشة أن علماء السلف من الأصوليين وغيرهم، قرأوا واستوعبوا وأخذوا مما سبقهم من حضارات مختلفة، كحضارة الفرس والهند لا من حضارة الإغريق وحدها، ولكنهم هضموا ما تلقوا من الآخرين، فأصبح جزءا لا يتجزأ من تكوينهم الثقافي والفكري، وهذه هي الطبيعة الإنسانية تؤثِّر وتتأثر، ولهذا فإن ما أنتجوه من فكر أصولي أو غيره يُعد إنتاجا أصيلا، وليس تقليدا، ومن هنا فهو يُنسب إلى الحضارة الإسلامية لا إلى الإغريقية أو غيرها [2].

وعلى هذا، فإن ما وُجد في علم أصول الفقه من استطرادات منطقية أو غيرها مما لا علاقة له بحقيقة هذا العلم، ينبغي أن يُنبَّه إليه، وتُصفى الأصول منه، لا أن تلغى الأصول كلها، وبذلك يصح القول بأن " علم أصول الفقه علم إسلامي أصيل، نبت في تربة إسلامية، ونما وترعرع عوده في رحاب القرآن والسنة، وعلوم اللغة العربية، وإن وفد عليه في مرحلة لاحقة دخيل من المنطق ومباحث علم الكلام، فإن تلك العلوم ظلت إلى حد كبير علوما إسلامية، برغم ما شابها من تأثر بفلسفة اليونان وتراث غير المسلمين " [3].

---

(1)- ينظر: أبو زهرة، أصول الفقه، ص 17. وكذا: محمد أديب صالح، تفسير النصوص، 1/ 99.

(2)- ينظر: عبد الفتاح محجوب، الدكتور حسن الترابي وفساد نظرية تطوير الدين، ص 78، بتصرف.

(3)- مصطفى باجو، منهج الاجتهاد عند الإباضية، رسالة دكتوراه، مرقونة، إشراف د. إسماعيل يحيى رضوان، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 1420 هـ/ 1999 م، ص 59. وقال المؤلف في: ص 81 من الرسالة: " وتجدر الإشارة إلى أن ثمة مؤلفات خلت من تأثير المنطق الأرسطي، ومن أهمها تأسيس النظر للدبوسي (430 هـ)،

الفرع الثاني: مناقشته في (حصره للقياس الأصولي في مجال العبادات والأحوال الشخصية)

لقد رأينا أن الترابي قد وصف القياس الأصولي بأنه محدود وضيق؛ لابتنائه على نقل حكم ثابت بالنص لسابقة محدودة إلى حادثة مستجدة لا حكم لها في النصوص الشرعية، وعلى هذا فإن القياس الأصولي لا يصلح لمجابهة القضايا المعاصرة التي أفرزها التطور الحديث، وإنما يصلح أن يُستخدم في مجال العبادات والأحوال الشخصية.

ولي أن أناقشه في هذا التصور ضمن النقطتين الآتيتين:

أولا: إن وصف الترابي للقياس الأصولي بأنه ضيق ومحدود دعوى تحتاج إلى دليل أو نقل صحيح عن كتب الأصوليين القدامى والمحدثين. وحيث إنه لا يستطيع إثبات دعواه، فإنها تكون مردودة؛ ذلك أن الناظر في كتب الأصول يعلم أن حصر الترابي للقياس في حادثة محدودة على سابقة معينة ثبت فيها حكم بنص غير صحيح؛ لأن القياس الأصولي أوسع من هذه الصورة بكثير، ومسالك العلة خير دليل على ذلك. فالعلة التي هي مبنى القياس يُتوصل إليها بطرق كثيرة [(1)]، منها: النص، والإجماع، والإيماء، والمناسبة، والسبر والتقسيم، وتنقيح المناط، والشبه، والطرد، والدوران.

ومن أوسع هذه المسالك " المناسبة " التي يُعبر عنها [(2)] بالإخالة وبالمصلحة وبرعاية المقاصد، وأنها عمدة باب القياس. ومعنى المناسبة أن يكون بين الوصف الذي في الأصل والحكم ملاءمة، بحيث يترتب على تشريع الحكم عنده مصلحة مقصودة للشارع من جلب منفعة للناس، أو دفع مفسدة عنهم. وهذا يعني أن العلة إذا لم تثبت بنص أو إجماع، بحث المجتهد في الأصل المنصوص على حكمه عن وصف يُدرِك العقل مناسبته، أي صلاحيته لربط الحكم به، وبنائه عليه؛ لتتحقق

وكشف الأسرار عن أصول البزدوي لعبد العزيز البخاري (730هـ)، والذخيرة للقرافي (680هـ)، والموافقات للشاطبي (790هـ)، وكذا مؤلفات ابن تيمية (728هـ)، كما يُعتبر أبو بكر الباقلاني خصما بارزا للتراث اليوناني ".

(1)- ينظر: الغزالي، المستصفى، ص 308 وما بعدها. وكذا: الرازي، المحصول، 5/ 137 وما بعدها. وكذا: الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 355 وما بعدها.

(2)- الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 364.

المصلحة المقصودة منه. إلا أنه لا بد من اعتبار الشارع لذلك الوصف المناسب، بأن ترد أحكام شرعية في بعض الجزئيات تؤيد صلاحيته للتعليل، وأوجه هذا الاعتبار ثلاثة [1]، هي في القوة على الترتيب الآتي:

1. أن يعتبر الشارع عين الوصف علة لجنس الحكم: أي أن يَعتبر نفس الوصف الذي أدركه المجتهد في الأصل علة لحكم آخر من جنس الحكم الذي في الأصل [2].
2. أن يعتبر الشارع جنس الوصف علة لعين الحكم: أي أن يَعتبر وصفا آخر يندرج مع وصف الأصل في جنس يشملهما علة لنفس الحكم الذي في الأصل [3].
3. أن يعتبر الشارع جنس الوصف علة لجنس الحكم: أي أن يَعتبر وصفا آخر من جنس الوصف الذي استنبطه المجتهد علة لحكم آخر من جنس الحكم الذي حكم به الشارع على الأصل [4].

---

(1)- ينظر: الرازي، المحصول، 5/ 163 و164. وكذا: الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 368. كما اقتبست من مذكرة دروس في الإجماع والقياس، تلقيناها عن أستاذتنا " جميلة بوخاتم " بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية في السنة الجامعية: 1419 / 1420 هـ، الموافقة: 1998 / 1999 م.

(2)- ومثاله: إذا بحث المجتهد عن الوصف المناسب فيما ورد عن الشارع من ثبوت ولاية التزويج على البكر الصغيرة، فرأى أنه الصغر لا البكارة، ثم بحث عن شاهد له من تصرفات الشارع، فوجد أنه قد اعتبر الصغر نفسه علة لثبوت الولاية عليها في مالها، فالوصف من الشاهد هو الوصف في الأصل، أما الحكم في الشاهد فهو حكم آخر، ولكنه يندرج مع حكم الأصل في جنس أعلى يشملهما، وهو مطلق الولاية. وبناء عليه تقاس الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة.

(3)- ومثاله: إذا بحث المجتهد عن الوصف المناسب فيما ورد عن الشارع من جواز الجمع بين الصلاتين في المطر، فرأى أن المطر باعتبار إقامته مقام المشقة المتوقعة من أداء الصلوات فيه متفرقة في أوقاتها هو علة ذلك الحكم، ثم بحث عن شاهد يؤيده من تصرفات الشارع، فوجد أنه قد جعل السفر باعتبار إقامته مقام المشقة المتوقعة من أداء الصلوات فيه على ذلك النحو علة لهذا الحكم بعينه، وهو جواز الجمع بين الصلاتين. فالحكم في الشاهد هو الحكم في الأصل، والوصف في الشاهد غير الوصف في الأصل، لكنه يندرج معه في جنس أعلى يشملهما وهو توقع المشقة الداعية إلى التخفيف. وعلى هذا يمكن أن يقاس البرد الشديد على المطر، فيباح معه الجمع بين الصلاتين.

(4)- ومثاله: إذا بحث المجتهد عن الوصف المناسب فيما ورد عن الشارع من سقوط الصلاة عن الحائض، فرأى أنه الحيض باعتبار إقامته مقام المشقة المتوقعة في إعادة الصلوات المتروكة فيه، ثم بحث عن شاهد يؤيده من تصرفات الشارع، فوجد أنه قد جعل السفر باعتبار إقامته مقام المشقة المتوقعة في إتمام الصلاة فيه علة لقصر الصلاة، فالوصف في الشاهد غير الوصف في الأصل، ولكنهما يندرجان في جنس أعم يشملهما، وهو ما تضمّنه كل منهما من توقع المشقة الداعية إلى التخفيف، والحكم في الشاهد غير الحكم في الأصل،

يقول الشيخ عبد الوهاب خلاف بعد أن نوَّه بمسلك المناسبة: " ومن زاد البحث في القياس تبيَّن أنه ميدان السعة التشريعية، ومجال العقل الإنساني لتحقيق مصالح الناس، ولو فهمه حق فهمه من توهم جمود مصادر التشريع الإسلامي، لفهم أنه تجني [1] على هذه المصادر وغبنها " [2].

ثانيا: إن قول الترابي بصلاحية القياس الأصولي في باب العبادات بهذا الإطلاق فيه نظر؛ ذلك أن الأحكام الشرعية العملية جميعها إنما شُرعت لمصالح الناس ولعلل بُنيت عليها، وما شُرع حكم منها عبثا لغير علة، غير أن الأحكام من حيث إدراك العقل البشري لعللها نوعان [3]:

1. أحكام لم يستأثر الله بعلم عللها، بل أرشد العقول إلى عللها بنصوص أو بدلائل أخرى أقامها للاهتداء بها، وهي تسمى بالأحكام المعقولة المعنى، وهذه هي التي يمكن أن تُعدى من الأصل إلى الفرع بواسطة القياس. وهذا النوع من الأحكام يكثر في باب المعاملات.

2. أحكام استأثر الله بعلم عللها، ولم يمهد السبيل إلى إدراك هذه العلل؛ ليبلو عباده ويختبرهم: هل يمتثلون وينفِّذون، ولو لم يدركوا ما بُني عليه الحكم من علة أم لا؟ وهذه تسمى بالأحكام التعبدية غير المعقولة المعنى، وهي تكثر في باب العبادات، كتحديد عدد الركعات في الصلوات، وتحديد مقادير الأنصبة في الأموال التي تجب فيها الزكاة، وكذا مقادير ما يجب فيها، والطواف بالبيت العتيق، والسعي بين الصفا والمروة، واستلام الحجر الأسود، ونحو ذلك.

وبما أن أساس القياس هو إدراك علة حكم الأصل، وإدراك تحققها في الفرع، وحيث إن حكم الأصل في الأحكام التعبدية؛ وهي تكثر في باب العبادات، مما

ولكنهما يندرجان في جنس أعلى يشملهما، وهو ما تضمناه من التيسير والتخفيف بالتجاوز عن بعض التكاليف. وبناء عليه تقاس النفساء على الحائض.

(1)- أرى أن خطأ مطبعيا وقع في: تجنى، فهي بالألف المقصورة لا بالياء؛ لدلالة السياق على ذلك.

(2)- عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ص 171. وجدير بالذكر أن أنبه إلى أن للشيخ خلاف كلاما نفيسا في آخر هذا الكتاب (ص: 155 – 176) في بيان أن مصادر التشريع الإسلامي مرنة، وأنها تساير مصالح الناس وتطورهم.

(3)- ينظر: الغزالي، المستصفى، ص 326. وكذا: عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص 61 و62.

لا سبيل للعقل إلى إدراك علته، فإنه لا يمكن إجراء القياس حينئذ فيها. وعلى هذا، فإن القياس الأصولي يتسع نطاقه في باب المعاملات؛ لأن معظم أحكامها معقولة المعنى، وهذا على عكس الذي يدعو إليه الترابي.

الفرع الثالث: مناقشته في نظرة (ضرورة معرفة أسباب نزول وورود النصوص مع تنقيح مناط حكمها لتعديته إلى مثيلات تلك الأحداث)

لقد قال الترابي بضرورة معرفة أسباب نزول الآيات وورود الأحاديث؛ وذلك للتمكن من فهم النصوص الشرعية فهما صحيحا، فلا يُكتفى بالمدلول اللغوي فقط، كما وجدناه يدعو إلى تجريد النص من الملابسات التي لا مدخل لها في العلية؛ لنتمكن من تعدية حكمه إلى وقائع أخرى يتحقق فيها المقصد الأساس الذي سيق النص لأجله، وحينئذ لا يبقى الحكم قاصرا على الحدث الأصلي الذي ورد النص بشأنه.

ومجمل مناقشتي له في هذا الرأي يكون في النقاط الآتية:

أولا: إن مذهب الترابي القائل بضرورة معرفة أسباب نزول الآيات وورود الأحاديث مقبول جدا؛ إذ من المعلوم أن القرآن الكريم كان ينزل منجما على حسب الأحداث والوقائع [1]، وأن النبي ﷺ عندما تصدر عنه السنة القولية أو الفعلية أو التقريرية فإنها تصدر عن وقائع وأحداث معينة. وعلى هذا، فإنه لا يمكن أن يُفهم النص الشرعي – قرآنا كان أم سنة – فهما صحيحا إلا إذا عُلمت تلك الوقائع والأحداث. فكم من نص شرعي لو أننا فهمناه فهما لغويا معزولا عن سبب نزوله أو وروده، فإننا نكون مخطئين قطعا في ذلك الفهم. ومن ذلك ما أشكل على عروة بن الزبير [2] رضي الله عنهما في حكم السعي بين الصفا والمروة في الحج والعمرة، فقد قال عروة:

(1)- هذا قسم من القرآن الكريم، وهناك قسم آخر كان ينزل ابتداء غير مرتبط بسبب من الأسباب الخاصة، إنما ينزل لمحض هداية الخلق إلى الحق. ينظر: الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ط 3، دار الكتاب العربي، بيروت، 1419 هـ/ 1999 م، 1/ 89.

(2)- هو عروة بن الزبير بن العوام، القرشي الأسدي، أبو عبد الله، التابعي الجليل، أحد فقهاء المدينة السبعة، أمه أسماء بنت أبي بكر الصديق، كان ثقة ثبتا صالحا كريما، تتلمذ على يد خالته عائشة وغيرها من الصحابة، توفي بقرية قرب المدينة، ودفن حيث مات سنة 94 هـ ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية، 9/ 108.

" سألت عائشة [1] رضي الله عنها فقلت لها: أرأيت قول الله تعالى: ﴿ إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ اللهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا ﴾ [البقرة: 158]، فوالله ما على أحد جناح أن لا يطوف بالصفا والمروة. قالت: بئس ما قلت يابن أختي، إن هذه لو كانت كما أَوَّلتها عليه كانت لا جناح عليه أن لا يتطوف بهما، ولكنها أُنزلت في الأنصار، كانوا قبل أن يسلموا، يُهِلُّونَ لمناة الطاغية التي كانوا يعبدونها عند الْمُشَلَّلِ[2]، فكان من أهلَّ يتحرج أن يطوف بالصفا والمروة، فلما أسلموا سألوا رسول الله ﷺ عن ذلك، قالوا: يا رسول الله، إنا كنا نتحرج أن نطوف بين الصفا والمروة، فأنزل الله تعالى: ﴿ إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ اللهِ ﴾ الآية. قالت عائشة رضي الله عنها: وقد سنَّ [3] رسول الله ﷺ الطواف بينهما، فليس لأحد أن يترك الطواف بينهما " [4].

ووجه الدلالة: أن عروة فهم من الآية أن الجناح منفي عن عدم الطواف بين الصفا والمروة، وعلى ذلك تنتفي الفرضية. أما عائشة فقد فهمت أن فرضية السعي بين الصفا والمروة مستفادة من السنة، وأن الآية لا تنافي الفرضية كما فهم عروة، وإنما توجَّه نفي الحرج إلى الأنصار لينفي ما كان واقرا في أذهانهم من رواسب الجاهلية، وهذا يدل عليه سبب النزول الذي ذكرته عائشة رضي الله عنها.

هذا، وسنذكر عند عرض شروط الاجتهاد عند الأصوليين أنهم طلبوا العلم بأسباب نزول الآيات، وأدخلوه في الشرط الأول وهو " المعرفة بالكتاب "، كما طلبوا العلم بأسباب ورود الأحاديث، وأدخلوه في الشرط الثاني وهو " المعرفة بالسنة ".

---

(1)- هي عائشة بنت أبي بكر الصديق، أم المؤمنين، أمها أم رومان، تزوجها رسول الله ﷺ وهي بنت 6 سنين، ودخل بها وهي بنت 9 سنين، تُعد من فقهاء الصحابة وحفاظهم، توفي عنها النبي ﷺ وهي بنت 18 سنة، والتحقت به عند الرفيق الأعلى سنة 57 هـ ينظر: ابن عبد البر، الاستيعاب، 4/ 435.

(2)- يقصد بمناة الطاغية صنم كان يُعبد في الجاهلية، الطاغية صفة لها إسلامية. والمشلل هي الثنية المشرِفة على قُديد، وقُديد قرية بين مكة والمدينة كثيرة المياه. ينظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، بعناية: محمد فؤاد عبد الباقي وآخران، ط 1، دار الريان للتراث، القاهرة، 1407هـ/ 1986 م، 3/ 583.

(3)- قول عائشة رضي الله عنها: " سن رسول الله ﷺ الطواف بينهما "؛ أي فرضه بالسنة، وليس مرادها نفي فرضيتها. ينظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 3/ 585.

(4)- رواه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب وجوب الصفا والمروة وجُعل من شعائر الله، 2/169.

ثانيا: ما نبه إليه من ضرورة عدم الاعتبار بالظروف والملابسات الأولى لورود النص والتي فرَّع عنها مسألتين:

المسألة الأولى: إسقاط اعتبار الأعيان الذين ورد النص بسببهم؛ لتعدية الحكم إلى الأحداث المشابهة لسبب نزول أو ورود النص الشرعي، وهذا مستشَف من قوله بعد أن ذكر قصة الأعرابي الذي واقع امرأته في نهار رمضان: " فتلك واقعة لا تتكرر بشكلها الكامل أبدا، وربما يحدث مثلها لرجل غير الرجل مع امرأته هو، ولكنا رغم ذلك نسقط اعتبار الأعيان، ونعدي الحكم بين الواقعتين " [1]، فهذا الكلام وإن كان مقبولا، إلا أنه مقرر عند الأصوليين، فهم يقولون بتعميم حكم النصوص التي وردت لأسباب خاصة [2]، وذلك بأحد طريقين:

1. إعمال قاعدة " العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب " [3]: فإذا جاء النص الشرعي بصيغة عامة، لزم العمل بعمومه، دون التفات إلى السبب الذي جاء النص العام من أجله، سواء كان هذا السبب سؤالا أم واقعة حدثت؛ لأن مجيء النص بصيغة العموم، يعني أن الشارع أراد أن يكون حكمه عاما لا خاصا بسببه. ومثال هذا قوله تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ ﴾ [النساء:11]، نزلت في بنتي سعد بن الربيع [4] ﷺ عندما أخذ عمهما تركة والدهما كلها، واشتكت أمهما أمرهما للنبي ﷺ [5]، فإن استعمال الشارع للفظ " أولادكم " الذي هو جمع

---

(1)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 24 و25.

(2)- وهذا ما لم يدل دليل على تخصيص الذي ورد النص بسببه بالحكم، كتخصيص النبي ﷺ أبي بردة ﷺ في الأضحية بجذعة من المعز، وتخصيصه خزيمة بن ثابت ﷺ بقبول شهادته وحده. ينظر: الآمدي، الإحكام، 257/2.

(3)- الغزالي، المستصفى، ص 236. وكذا: الإحكام، 2/ 258.وكذا: الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 230.

(4)- هو سعد بن الربيع بن عمرو الأنصاري الخزرجي، شهد العقبة الأولى والثانية وبدرا، وقتل يوم أحد شهيدا، كان أحد نقباء الأنصار، وكان كاتبا في الجاهلية. ينظر: ابن عبد البر، الاستيعاب، 2/ 156.

(5)- ينظر: الواحدي، أسباب النزول، بدون رقم ط، قصر الكتاب بالبليدة، ودار الضياء بقسنطينة، بدون تاريخ ط، ص 86.

معرف بالإضافة، وهو من صيغ العموم [1]، يجعل الحكم الوارد في الآية يعم جميع الأولاد الذين يتركهم آباؤهم بعد موتهم، لا بنتي سعد بن الربيع فقط.

2. إلغاء الفارق [2]: فإذا جاء النص الشرعي بصيغة خاصة، كما في جواب النبي ﷺ عن سؤال الأعرابي الذي جامع امرأته في نهار رمضان عندما قال له: " فأعتق رقبة " و" فصم شهرين متتابعين " و" فأطعم ستين مسكينا "، فإن حكم غير الأعرابي كحكمه هو في ذلك بطريق القياس بنفي الفارق، إذ يقال: لا فرق بين الحادثة الأم التي حصلت لشخص معين، والأحداث المشابهة لها التي تحصل لآخرين، فيكون حكم الجميع واحد، وهو ما حكم به الشارع في الحادثة الأم.

المسألة الثانية: تنقيح مناط الحكم الجوهري، وهو الذي قال فيه الترابي: " ولربما يطرأ فساد الصوم بغير ذلك الأسلوب من أكل أو شرب، ونطرح السؤال: هل نتجرد أيضا [3] من اعتبار ذلك الأسلوب، ونعتمد كل وجوه إفساد الصيام، ونتسع في تعدية الحكم أو لا نفعل؟ يختلف الفقهاء في ذلك، وهكذا يتعرض منهجنا القياسي للسعة أو الضيق في درجة التجرد من الظروف الأولى تنقيحا لمناط الحكم الجوهري، وليس في الاختلاف على ذلك حرج " [4]، فهذه الفكرة التي يذكرها الترابي مقررة عند الأصوليين، بل بالمصطلح نفسه الذي استعمله هو: " تنقيح المناط "، ويعنُون به: " أن يدل نص ظاهر على التعليل بوصف، فيُحذف خصوصه عن الاعتبار بالاجتهاد، ويناط الحكم بالأعم، أو أن تكون أوصاف في محل الحكم، فيُحذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد، ويناط الحكم بالباقي ". فحاصل تنقيح المناط أنه اجتهاد بالحذف والتعيين [5]. فهو يكون حين تقترن بالوصف الذي أضاف الشارع الحكم إليه أوصاف لا مدخل لها في العِلِّيَّة فيبحث المجتهد في تخليص

---

(1)- الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 201.

(2)- ينظر: الرازي، المحصول، 5/ 230. وكذا: محمد سليمان الأشقر، الواضح في أصول الفقه، ط 4، دار النفائس، عمان، 1412هـ/ 1992 م، ص 188 و190.

(3)- يعني: إضافة إلى إسقاط اعتبار الأعيان الذين ورد النص بسببهم.

(4)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 25.

(5)- ينظر: الآمدي، الإحكام، 3/ 336. وكذا: ابن النجار، شرح الكوكب المنير، 4/ 203. وكذا: الشنقيطي، المذكرة، ص 244.

الوصف المناسب مما اقترن به من هذه الأوصاف، ويسقطه من درجة الاعتبار؛ ليتسع مجال الحكم.

والمثال الذي ضربه الترابي لتنقيح المناط؛ وهو قصة الأعرابي الذي واقع أهله في نهار رمضان، هو نفسه الذي يذكره الأصوليون [1] لتوضيح هذا المسلك، الذي هو أحد المسالك التي يُتوصل بها إلى معرفة العلة في الأصل؛ ليُعدى حكمه بعد ذلك إلى الفرع. وقد أشار الترابي إلى اختلاف الفقهاء في تنقيح مناط حكم هذه المسألة، وهذا كلام صحيح؛ إذ إن من الفقهاء من توسع عند التنقيح، فحذف خصوص المواقعة، وأناط الحكم بمطلق الإفطار، فجعل الإفطار علة لوجوب الكفارة، وهؤلاء هم الحنفية [2] والمالكية [3]. ومن الفقهاء من نَقَّح، ولكنه لم يتوسع كما توسع الأوائل، فلاحظ اشتمال الحكم على عدة أوصاف وهي: المواقعة، وكون الواطئ أعرابيا، وكون الموطوءة زوجته، وكون الوطء في القبل، فألغى جميع الأوصاف ما عدا المواقعة، وأناط الحكم بها، وهؤلاء هم الشافعية [4] والحنابلة [5].

وعلى هذا، فإننا لا نجد أي جديد فيما عرضه الترابي في هذه الجزئية؛ إذ إن كل الذي أتى به إنما هو موجود مقرر في تراثنا الأصولي، ومع ذلك تُحسب له دعوته إلى تفعيل مثل هذه المسائل، وكذا إنكاره على الذين أهملوها.

الفرع الرابع: مناقشته في (الدعوة إلى القياس الواسع وبيان صورته ومجاله)

تبين لنا أن الترابي دعا إلى إعمال القياس الواسع في المجالات العامة للحياة؛ وهي ما كان خارجا عن مجال العبادات والأحوال الشخصية، وأعطى له صورتين: الأولى: الاعتبار العفوي بالسابقة أو القياس الفطري. والثانية: قياس المصالح المرسلة. وسأناقشه في هذا التصور في النقاط الآتية:

---

(1)- ينظر: الرازي، المحصول، 5/ 229، هامش: 01. وكذا: الآمدي، الإحكام، 3/ 336.

(2)- الكمال بن الهمام، شرح فتح القدير، ط 2، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ ط، 2/ 338.

(3)- الحطاب، مواهب الجليل، ط 3، دار الفكر، بدون مكان ط، 1412هـ/ 1992 م، 2/ 431.

(4)- النووي، روضة الطالبين، ت: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، بدون رقم ط، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ ط، 2/ 242.

(5)- ابن قدامة، المغني، بدون رقم ط، دار الكتاب العربي، بيروت، 1403 هـ/ 1983 م، 3/ 35 و54.

أولا: لم يعط تعريفا محددا لما سماه بالقياس الفطري –على حسب ما نقلته عنه– أو ما سماه في موضع آخر بالاعتبار العفوي عندما قال: " وعبارة القياس واسعة جدا تشمل معنى الاعتبار العفوي بالسابقة، وتشمل المعنى الفني الذي تواضع عليه الفقهاء من تعدية حكم أصل إلى فرع بجامع العلة المنضبطة إلى آخر ما يشترطون في الأصل والفرع ومناط الحكم "[(1)]، فهذان المصطلحان لم يحدد لهما صورة دقيقة، وكان الأولى به أن يوضح ما يقصده منهما، خاصة وأنه يقرر شيئا غير معهود في علم الأصول.

وإذا حملنا هذا النوع من القياس الذي يدعو له على معناه الظاهري [(2)]، فإنه يعني التشهي واتباع الهوى عند إصدار الأحكام، إذ بإمكان كل إنسان أن يقول إن هذه الحادثة الجديدة يمكن أن تُلحق بتلك السابقة، مسوِّغا ذلك بأنه يتلاءم مع فطرته ونظره العفوي. ولا يخفى ما في هذا من شطط وبُعد عن النظر الأصولي الفقهي المقاصدي، خاصة وأن عملية الاجتهاد التي تعتمد على القياس كثيرا تعني العوام أيضا؛ إذ إن الترابي جعل لهم نصيبا في الاجتهاد، الأمر الذي يجعل القضية – أعني القول بالقياس الفطري – أكثر خطورة.

ثانيا: ما دعا إليه من إعمال المصالح المرسلة ليس جديدا عن علم الأصول؛ إذ إن أصل المصالح المرسلة مقرر ضمن الأصول المختلف فيها، وإن كان هذا الاختلاف في حجيتها راجع إلى التناول النظري لهذا الأصل، وإلا فإن الجميع أخذ به في الجانب التطبيقي. وهذا المعنى صرح به فقيهان أصوليان هما: القرافي وأبو زهرة:

1. يقول الإمام القرافي: " وإذا افتقدت المذاهب وجدتهم إذا قاسوا وجمعوا وفرقوا بين المسألتين لا يطلبون شاهدا بالاعتبار لذلك المعنى الذي به جمعوا أو فرقوا، بل

---

(1)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 23.

(2)- الذي جعلني أفرض هذا التفسير الظاهري – إضافة إلى أنه ترك كلامه عاما مطلقا ولم يوضحه – قوله: "إن الله تعبد عباده المؤمنين أحيانا بالتكاليف القطعية، وأحيانا بالتوجيهات الواسعة أو المتشابهة؛ ليبتليهم بكل الوجوه. وكما قدر الله أن يكون ثبات الأحكام قطعيا أو ظنيا، فقد قدر أن يكون مدلولها كذلك، وفي ذلك ابتلاء لكل فرد أن يكيف تدينه ويجتهد في ذلك حسب وسعه وذوقه وحاله". ينظر: الترابي، منهجية الفقه والتشريع الإسلامي، ص 19.

يكتفـون بمطلـق المناسـبة، وهـذا هـو المصـلحة المرسـلة، فهي حينئـذ في جميـع المذاهب[1].

2. ويقول الشيخ أبو زهرة: " يتفق جمهور الفقهاء على أن المصلحة معتبرة في الفقه الإسلامي، وأن كل مصلحة يجب الأخذ بها ما دامت ليست شهوة ولا هوى، ولا معارضة فيها للنصوص تكون مناهضة لمقاصد الشارع " [2].

ويأتي الشيخ البوطي [3] الذي تخصص في دراسة المصلحة ليقول بعد عرضه لمذاهب الأئمة في الأخذ بالمصلحة المرسلة ومناقشة ذلك: "فقد ثبت ما يدل على أن الأخذ بالاستصلاح محل اتفاق بين أئمة المسلمين وعلمائهم، ولا ينافي ذلك أن كثيرا من هؤلاء الأئمة لم يعدُّوا الاستصلاح أصلا مستقلا في الاجتهاد، وأنهم أدمجوه في الأصول الأخرى، إذ الخلاف لا ينبغي أن يكون في التسمية والاصطلاحات"[4].

بل إنه يكفينا في بيان أن الترابي مسبوق إلى القول بإعمال المصلحة فقه عمر بن الخطاب ﷺ الذي جسَّد العمل بالمصلحة حق التجسيد، ولي أن أمثِّل لذلك من سيرته بمثالين:

1. توقيفه ﷺ حد السرقة عام المجاعة [5]؛ لأنه ﷺ كان يعلم أن مقصود الشارع بهذا الحد هو عقوبة المعتدين وزجرهم، والسارق المضطر ليس معتديا، بل المعتدي

---

(1)- القرافي، شرح تنقيح الفصول، ط 1، مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة، ودار الفكر ببيروت، 1393هـ/1973م، ص 394.

(2)- أبو زهرة، أصول الفقه، ص 265.

(3)- هو محمد سعيد رمضان البوطي، ولد سنة 1929 م في قرية جيلكا التابعة لجزيرة بوطان التركية، تحصل على شهادة الدكتوراه في أصول الفقه سنة 1965 م من جامعة الأزهر، يُعد من أعيان العلماء والدعاة المعاصرين، من مؤلفاته: فقه السيرة، كبرى اليقينيات الكونية، يغالطونك إذ يقولون. ينظر في موقع الشيخ البوطي على شبكة الأنترنيت: WWW.Bouti.com

(4)- البوطي، ضوابط المصلحة، بدون رقم ط، مؤسسة الرسالة، بيروت، بدون تاريخ ط، ص 365.

(5)- قال عمر ﷺ: " لا يقطع في عذق ولا عام السنة ". أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، كتاب اللقطة، باب القطع في عام السنة، 242/10، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، بدون رقم ط، منشورات المجلس العلمي، بيروت، بدون تاريخ ط.

الحقيقي هو من كان غنيا والناس من حوله جياع إلى حد الضرورة، فالمصلحة إذاً تقتضي ما قرره عمر ﷺ.

2. قضاؤه ﷺ بقتل الجماعة بالواحد [1]؛ لأن مصلحة حفظ النفوس تقتضي قتلهم جميعا إذا اشتركوا في قتلٍ واحدٍ، إذ لو لم يُقتلوا لما أمكن تطبيق القصاص في كثير من الحالات، وذلك عندما يُتخذ الاشتراك في القتل سببا للتخلص من القصاص، وهذا موجود في أكثر حالات القتل، فهي تتم على سبيل الاشتراك.

والترابي نفسه يُقِرُّ بأنه استمد فكرته في القياس الواسع من عمر بن الخطاب ﷺ وذلك عندما قال: " وهذا فقه يقربنا جدا من فقه عمر بن الخطاب ﷺ؛ لأنه فقه مصالح عامة واسعة، لا يلتمس تكييف الواقعات الجزئية تفصيلا، فيحكم على الواقعة قياسا على ما يشابهها من واقعة سالفة، بل يركب مغزى اتجاهات سيرة الشريعة الأولى، ويحاول في ضوء ذلك توجيه الحياة الحاضرة " [2].

وعلى هذا، فإن دعوة الترابي إلى القياس الواسع تكون مردودة فيما يتعلق بصورة القياس الفطري أو الاعتبار العفوي بالسابقة؛ لعدم علمية هذا الرأي عندما لم يرتبط بالبيان والتوضيح، ولخطورته على الدين إن حُمل على معناه الظاهري؛ إذ إنه يفتح باب الهوى والتشهي.

أما فيما يتعلق بقياس المصالح المرسلة فهي دعوة مقبولة، يصدُق عليها مصطلح التجديد في معناه الشرعي؛ ولذلك قال الدكتور الريسوني بعد أن عرض فكرة القياس الإجمالي الواسع عند الترابي: " إذًا، فقد رجعنا إلى الاسم الأول المعروف والسائد عند الأصوليين، وهو: المصالح المرسلة، وإن كان تعدد الأسماء

---

(1)- أصل هذا القضاء أن غلاما من اليمن قتلته جماعة غيلة، فقال عمر ﷺ: " لو اشترك فيها أهل صنعاء لقتلتهم ". رواه البخاري في صحيحه، كتاب الديات، باب إذا أصاب قوم من رجل هل يُعاقب أو يُقتص منهم كلهم؟ 8/ 42.

(2)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 24.

يؤكد الاتفاق حول المسمى، ويزيده توضيحا، أعني اعتبار المصلحة، والاجتهاد في رعايتها جلبا وحفظا، ولو لم ترد فيها وفي تعيينها نصوص خاصة "[1].

(1)- الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط 1، المكتبة السلفية، الدار البيضاء، 1411هـ/ 1990م، ص 350.

المبحث الثالث

الاستصحاب في نظر الترابي ومناقشته

من الأدلة الإجمالية المختلف في حجيتها بين الأصوليين، وكذا في مدى الأخذ بها على فرض أنها حجة : الاستصحاب. وحيث إن الترابي قد تكلم عن هذا الدليل وأعطى له رؤية خاصة، فإنني أود أن أعرض تصوره للاستصحاب، مبتدئا بتحديد معناه عند علماء الأصول، وعرض أهم ما يتعلق به عندهم، لأناقشه انتهاء في ذاك التصور. وعلى هذا فإن مادة هذا المبحث ستكون ضمن المطالب الثلاثة الآتية:

المطلب الأول: الاستصحاب عند الأصوليين

المطلب الثاني: الاستصحاب في نظر الترابي

المطلب الثالث: مناقشته في نظرته للاستصحاب

المطلب الأول

الاستصحاب عند الأصوليين

الفرع الأول: التعريف اللغوي والاصطلاحي للاستصحاب

أولا: الاستصحاب في اللغة [1] على وزن استفعال، وهو مأخوذ من الصحبة والمصاحبة بمعنى الملازمة، وعلى هذا فإن الاستصحاب هو طلب المصاحبة والملازمة. فإذا قال أحدهم: استصحبت في سفري فلانا أو كتابا، فإنه يعني أنه جعله مصاحبا وملازما له. ومنه قولهم: استصحبت ما كان في الماضي؛ أي جعلته مصاحبا للحال. وهذا المعنى يقترب كثيرا من المعنى الاصطلاحي للاستصحاب الذي سيأتي ذكره الآن.

ثانيا: وأما الاستصحاب من الناحية الأصولية فقد عُرِّف بتعاريف متقاربة [2]، لعل من أحسنها ما أورده ابن القيم [3] في كتابه " إعلام الموقعين "، حيث قال بأن الاستصحاب هو: " استدامة إثبات ما كان ثابتا، أو نفي ما كان منفيا " [4].

وبناء على هذا التعريف فإن المجتهد إذا علم وجود وثبوت أمر في الماضي، ثم حصل له تردد في زواله وانتفائه، فإنه يحكم ببقائه وثبوته؛ استصحابا لوجوده السابق. والعكس صحيح، فإنه إذا علم عدمه وانتفاءه في الماضي، ثم حصل له تردد في وجوده وثبوته، فإنه يحكم باستمرار عدمه؛ استصحابا لعدمه السابق.

ويلاحظ من خلال التعريف أن الاستصحاب إما أن يكون استدامة إثبات أمر، أو استدامة نفي أمر، فهو استدامة في كلا الحالين. ومن أمثلة استدامة

---

(1)- ابن منظور، لسان العرب، مادة: صحب، 2400/4 و2401، بتصرف.

(2)- ينظر في تعريف الاستصحاب: الغزالي، المستصفى، ص 159. وكذا: السبكي، الإبهاج شرح المنهاج، 181/3. وكذا: الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 396.

(3)- هو محمد بن أبي بكر الزرعي، الدمشقي، أبو عبد الله، شمس الدين، من أركان الإصلاح الإسلامي، وأحد كبار العلماء المجتهدين وإن كان حنبلي المذهب، مولده كان سنة 691 هـ بدمشق، وتوفي بها سنة 751 هـ، تلميذ شيخ الإسلام ابن تيمية، وسُجن معه في القلعة، من تآليفه النفيسة والكثيرة: زاد المعاد، الطرق الحكمية، مدارج السالكين، إعلام الموقعين. ينظر: ابن رجب، ذيل طبقات الحنابلة، 447/4. وكذا: الزركلي، الأعلام، 56/6.

(4)- ابن القيم، إعلام الموقعين، 339/1.

الإثبات: أن الشخص إذا ثبتت ملكيته لعقار أو سيارة مثلا، فإن ملكيته هذه تبقى مستمرة حتى يوجد دليل على نقل الملكية عنه. ومن أمثلة استدامة النفي [1]: أن من اشترى كلبا على أنه من الكلاب التي تحسن تتبع الآثار، وتساعد على كشف الجريمة، ثم ادعى فوات الوصف، فإن القول قوله، إلا إذا ثبت خلافه؛ لأن الأصل عدم هذا الوصف، وإنما يستفاد بالمران والتدريب.

الفرع الثاني: أنواع الاستصحاب

ذكر الأصوليون للاستصحاب أنواعا خمسة [2]، نبينها فيما يأتي:

النوع الأول: استصحاب حكم الإباحة الأصلية للأشياء النافعة [3] عند عدم الدليل على خلافه، فكل ما يوجد في الكون من حيوان أو نبات أو جماد ولم يرد عن الشرع دليل على المنع من استعماله أو تناوله، وكان فيه منفعة، كان مباحا؛ بناء على استصحاب الإباحة الأصلية التي دلت عليها آيات كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: 13].

وهذا جاء في معرض امتنان الله تعالى على عباده بأن هيَّأ لهم ما في الكون، وأكد ذلك بلفظ " جميعا "؛ لأجل الانتفاع به على أساس أنه مباح، وإلا ما كان للامتنان معنى [4].

النوع الثاني: استصحاب البراءة الأصلية أو العدم الأصلي عند عدم الدليل على خلافه، فالقول بعدم وجود صلاة سادسة زائدة عن الخمسة مثلا، أو بعدم وجوب

---

(1)- هذا المثال مقتبس من: عبد الكريم زيدان، الوجيز، ص 267، بتصرف.

(2)- ينظر في هذه الأنواع: الغزالي، المستصفى، ص 159 وما بعدها. وكذا: السبكي، الإبهاج، 3/ 181 وما بعدها. وكذا: ابن القيم، إعلام الموقعين، ص 339 وما بعدها. وكذا: مصطفى ديب البغا، أثر الأدلة المختلف فيها، ط2، دار القلم، دمشق وبيروت، 1413 هـ / 1993 م، ص 187 و188.

(3)- ذكر قيد " النافعة " لإخراج الضارة؛ لأن الأصل في الأشياء الضارة التحريم؛ بدليل قوله ﷺ: « لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ ». رواه مالك في الموطأ عن عمرو بن يحيى المازني عن أبيه. ينظر: مالك، الموطأ برواية أبي مصعب الزهري المدني، كتاب القضاء، باب القضاء في المرفق، حديث رقم: 2895، 2/ 467، ت: بشار عواد معروف ومحمود محمد خليل، ط 2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1413 هـ / 1993 م.

(4)- ابن عاشور، التحرير والتنوير، 335/25 وما بعدها، بتصرف.

صوم شهر شعبان زيادة عن رمضان، استصحاب لحكم البراءة الأصلية؛ للعلم بانتفاء ما يدل على خلافه، إذ لو كان موجودا لنُقل إلينا. وإذا ادعى زيد على عَمرو دينا، ولم يستطع إثباته، اعتُبرت ذمة عَمرو بريئة؛ لأن الأصل عدم شغل الذمة، فيُستصحب هذا العدم، حتى يُثبِت زيد دينه عليه.

النوع الثالث: استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته واستمراره لوجود سببه حتى يثبت خلافه، كاستمرار الملك بعد ثبوته، وذلك لحصول سببه وهو البيع أو الميراث أو غيرهما من أسباب التملك، حتى يَثبُت الناقل والمزيل لهذا الدوام والاستمرار من بيع أو هبة أو غيرهما. وكشغل الذمة بدين عند وجود سببه من التزام بمال أو ضمان له بعد إتلافه، فإن شغل الذمة يبقى قائما ثابتا إلا إذا وجد المغيِّر؛ أي إذا قام الدليل على تفريغ الذمة من الدين بأداء أو إبراء.

النوع الرابع: استصحاب عموم النص حتى يرد التخصيص، واستصحاب العمل بالنص حتى يرد النسخ. فاللفظ العام يبقى على عمومه، فتندرج جميع أفراده تحت حكمه إلى أن يأتي المخصِّص فيُخرِج بعضا من أفراد العام عن الحكم الذي أثبته لها ابتداء. والأمر نفسه بالنسبة للنص، فإنه يبقى محكَما معمولا بالحكم الذي قرره حتى يثبت الناسخ الذي يزيل حكمه.

النوع الخامس: استصحاب حكم ثابت بالإجماع في محل الخلاف بين العلماء، وذلك حين يتفق المجتهدون على حكم في حالة معينة، ثم تتغير صفة المجمع عليه، فيختلفون فيه. ومثال ذلك أن يقال في الرجل الذي تيمم لعدم الماء، ثم رآه بعد دخوله في الصلاة: أجمع العلماء على صحة ابتداء الصلاة قبل رؤية الماء، فيُستصحب هذا الإجماع، ويُنقل إلى موضع النزاع، وهو رؤية الماء أثناء الصلاة، فيُحكم بصحة صلاته في ابتدائها إجماعا، وفي استمرارها وبقائها استصحابا لهذا الإجماع.

ووجدت أن من العلماء [1] من زاد نوعا **سادسا** وهو "الاستصحاب المقلوب" وهو ثبوت أمر في الزمن السابق بناء على ثبوته في الزمن الحاضر، حتى يثبت خلافه. ومثاله: الوقف الذي لا يُعرف - بعد البحث - أصل مصرفه وشروط واقفه، فنجده في الحاضر يُصرف على نمط معين، فنحكم باستصحاب هذه الحالة في الماضي حتى يثبت خلافها.

الفرع الثالث: حجية الاستصحاب

إن المتأمل في كلام الأصوليين يجدهم قد اختلفوا نظريا في تقرير حجية أصل الاستصحاب بجميع أنواعه المذكورة آنفا، حتى إن الإمام الزركشي [2] ذكر في "البحر المحيط" ستة مذاهب في المسألة [3]، ولعل من أشد أنواع الاستصحاب اختلافا في حجيته ما تعلق باستصحاب حكم ثابت بالإجماع في محل الخلاف بين العلماء [4].

---

(1)- السبكي، الإبهاج، 3/ 183. وكذا: الزركشي، البحر المحيط، ط 1، دار الكتبي، بدون مكان ط، 1414هـ/1994 م، 8/ 24. وكذا: علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ط 5، مؤسسة علال الفاسي، بدون مكان ط، 1993م، ص 134 و135.

(2)- هو محمد بن بهادر الزركشي، أبو عبد الله، بدر الدين، عالم بالأصول وبفقه الشافعية، تركي الأصل، مصري المولد والوفاة، له تصانيف كثيرة في عدة فنون منها: الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة، إعلام الساجد بأحكام المساجد، البحر المحيط. توفي سنة 794 هـ ينظر: ابن حجر، الدرر الكامنة، ت: عبد الوارث محمد علي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ/1997م، مج 2، 241/3. وكذا: الزركلي، الأعلام، 6/ 60.

(3)- لعل أهم هذه المذاهب ثلاثة، يقول الزركشي بعد أن عرّف الاستصحاب: " وهو حجة يفزع إليها المجتهد إذا لم يجد في الحادثة حجة خاصة، وبه قال الحنابلة والمالكية وأكثر الشافعية والظاهرية، سواء كان في النفي أو الإثبات ... ونُقل عن جمهور الحنفية والمتكلمين كأبي الحسين البصري رحمه الله أنه ليس بحجة ... وقال أكثر المتأخرين [يقصد من الحنفية] إنه حجة يجب العمل به في نفسه لإبقاء ما كان حتى لا يورث ماله [يعني المفقود] ولا يصلح حجة لإثبات أمر لم يكن، كحياة المفقود، لما كان الظاهر بقاؤها صلحت حجة لإبقاء ما كان حتى لا يرث من الأقارب "، ثم ذكر المذاهب الأخرى. ينظر: الزركشي، البحر المحيط، 8/ 13 وما بعدها.

(4)- يقول ابن القيم في هذا النوع: " وقد اختلف فيه الفقهاء والأصوليون هل هو حجة؟ على قولين، أحدهما: أنه حجة، وهو قول المزني والصيرفي وابن شاقلا وابن حامد وأبي عبد الله الرازي. والثاني: ليس بحجة، وهو قول أبي حامد وأبي الطيب الطبري والقاضي أبي علي وابن عقيل وأبي خطاب والحلواني وابن الزاغوني ". ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، 1/ 341.

وبالنظر إلى الجانب العملي عند الفقهاء، فإننا نجدهم كلهم قد عملوا به، على خلاف بينهم في مدى الأخذ به، وهذا ما نبه إليه الإمام أبو زهرة، حيث يقول في الاستصحاب: "هذا أصل فقهي قد أجمع الأئمة الأربعة ومن تبعهم على الأخذ به، ولكنهم اختلفوا في مقدار الأخذ، فأقلهم أخذا به الحنفية، وأكثرهم أخذا به الحنابلة ثم الشافعية، وبين الفريقين المالكية" [(1)].

ثم بين سبب التفاوت في مدى الأخذ به فقال: "ويظهر أن مقدار أخذ الأئمة بالاستصحاب كان تابعا لمقدار الأدلة التي توسعوا فيها، فالذين توسعوا في القياس والاستحسان، واعتبروا العرف دليلا من أدلة الشرع يُؤخذ به حيث لا نص، قلت عندهم مقادير المسائل التي أخذوا فيها بالاستصحاب، وكذلك كان الحنفية، وقاربهم المالكية؛ لأنهم أيضا وسعوا باب الاستنباط بالمصالح المرسلة، فكان ذلك سببا في قلة المسائل التي اعتمدوا فيها على هذا الأصل. أما الحنابلة والشافعية الذين يعتبرون القياس أمرا لا يصح الالتجاء إليه إلا عند الضرورة، فإنهم وسعوا طريق الاستنباط بهذا الأصل" [(2)].

وبناء على هذا فإن أكثر المذاهب فتْحًا لباب الاستصحاب وإعمالا له الظاهرية؛ "لأنهم قيدوا الاستدلال تقييدا شديدا، ولذلك اتجهوا إليه، وانتقد ابن حزم [(3)] الفقهاء الذين ضيقوا نطاقه" [(4)].

ويمكن أن يُستدل للقول بحجية الاستصحاب بأدلة كثيرة [(5)]، أكتفي فيما يأتي بذكر ثلاثة منها:

---

(1)- أبو زهرة، ابن حنبل، بدون رقم ط، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ ط، ص 261.

(2)- أبو زهرة، ابن حنبل، ص 261.

(3)- هو علي بن أحمد، أبو محمد الأندلسي، الفقيه الظاهري، الحافظ، المتكلم، الأديب، صاحب المحلى بالآثار في الفقه، والإحكام في أصول الفقه. ولد سنة 384 هـ، وتوفي سنة 456 هـ ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 184/18.

(4)- أبو زهرة، ابن حزم، بدون رقم ط، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ ط، ص 368.

(5)- ينظر في ذلك: الغزالي، المستصفى، ص 159. وكذا: الآمدي، الإحكام، 4/ 133. وكذا السبكي، الإبهاج، 184/3 و185.

أولها من القرآن الكريم: قوله تعالى: ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّآ أَنْ يَّكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ ﴾ [الأنعام: 145].

ووجه الاستدلال من الآية: أن الله أمر نبيه ﷺ أن يقول للذين يحرمون افتراء على الله ما لم يحرم بأن الأصل في المطعومات الإباحة، ولا تحرم إلا بدليل كالأصناف التي ذُكرت في الآية [1]، وهذا أمر بالاحتجاج بعدم وجود الدليل، للبقاء على الأصل، وهو الاستصحاب عينه.

ثانيها من السنة النبوية: حديث أبي هريرة [2] رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: « إِذَا كَانَ أَحَدُكُمْ فِي الصَّلَاةِ فَوَجَدَ حَرَكَةً فِي دُبُرِهِ، أَحْدَثَ أَوْ لَمْ يُحْدِثْ، فَأَشْكَلَ عَلَيْهِ، فَلَا يَنْصِرِفُ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا أَوْ يَجِدَ رِيحًا » [3].

ووجه الاستدلال من الحديث: أن النبي ﷺ حكم لمن تيقن الوضوء، وشك في الحدث، أن يَعتبر الوضوء ولا يعتبر الشك دليلا، فيبقى على الأصل، وهو الاستصحاب.

وهذا المعنى نفسه جاء في الصلاة؛ فعن أبي سعيد الخدري [4] رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إِذَا شَكَّ أَحَدُكُمْ فِي صَلَاتِهِ، فَلَمْ يَدْرِكَمْ صَلَّى ثَلَاثًا أَمْ أَرْبَعًا؟ فَلْيَطْرَحِ الشَّكَّ، وَلْيَبْنِ عَلَى مَا اسْتَيْقَنَ، ثُمَّ يَسْجُدُ سَجْدَتَيْنِ قَبْلَ أَنْ يُسَلِّمَ؛ فَإِنْ كَانَ صَلَّى خَمْسًا شَفَّعْنَ لَهُ صَلَاتَهُ، وَإِنْ كَانَ صَلَّى إِتْمَامًا لِأَرْبَعٍ كَانَتَا تَرْغِيمًا لِلشَّيْطَانِ» [5].

---

(1)- والأصناف المذكورة في الآية ليست على سبيل الحصر؛ لأن هناك أصنافا أخرى حرمت بأدلة غير هذه الآية. ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 138/8.

(2)- هو عبد الرحمن بن صخر، الدوسي، اليمني، من المكثرين للرواية عن النبي ﷺ، أسلم قديما في دوس على يد الطفيل بن عمرو، والتحق بالنبي ﷺ سنة 7 هـ، ولازمه ملازمة تامة، توفي سنة 58 هـ ينظر: ابن عبد البر، الاستيعاب، 4/ 332.

(3)- رواه أبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب إذا شك في الحدث، حديث رقم: 177، مج 1، 1/ 45.

(4)- هو سعد بن مالك، الخدري، الخزرجي، الأنصاري، وأبو سعيد كنيته، يعد من الحفاظ المكثرين لرواية الحديث النبوي، وهو من علماء الصحابة وعقلائهم وفضلائهم، توفي سنة 74 هـ، ينظر: ابن عبد البر، الاستيعاب، 4/ 235.

(5)- رواه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد، باب السهو في الصلاة والسجود له، حديث رقم 571، 1/ 400، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، بدون رقم ط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ ط.

ثالثا من المعقول: ما ذكره محمد تقي الحكيم [1] من علماء الشيعة حين اعتبر الاستصحاب ظاهرة اجتماعية، يتعلق بها الناس تلقائيا، حيث قال: " والذي يبدو لي أن الاستصحاب من الظواهر الاجتماعية العامة التي وُلدت مع المجتمعات[2] ودرجت معها، وستبقى – ما دامت المجتمعات – ضمانة لحفظ نظامها واستقامتها، ولو قُدِّر للمجتمعات أن ترفع يدها عن الاستصحاب لما استقام نظامها بحال. فالشخص الذي يسافر مثلا ويترك بلده وأهله وكل ما يتصل به، لو ترك للشكوك سبيلها إليه – وما أكثرها لدى المسافرين، ولم يدفعها بالاستصحاب – لما أمكن له أن يسافر عن بلده، بل [أن] يترك عتبات بيته أصلا، ولشلت حركتهم الاجتماعية، وفسد نظام حياتهم " [3].

الفرع الرابع: مسائل مهمة تتعلق بالاستصحاب

أود أن أذكر في هذا المقام مسائل أراها مهمة فيما يتعلق بأصل الاستصحاب عموما، وفيما يخدم موضوعي خصوصا. هذه المسائل هي الآتية:

أولا: إن بعض القواعد الفقهية الكلية استنبطها العلماء [4] من أصل الاستصحاب، نحو:

(1)- ولد في مدينة النجف بالعراق عام 1921 م، وتوفي بها سنة 2002 م، انتُخب عضوا في مجامع عدة، منحته جامعة بغداد درجة الأستاذية عام 1964 م، من مؤلفاته: فكرة التقريب بين المذاهب، تاريخ التشريع الإسلامي، من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية. أخذت هذا من شبكة الأنترنيت يوم: 2004/10/10 م. ينظر:
WWW.14masom.com/aalem-balad/13/13.htm

(2)- عبر عن هذا المعنى الشيخ خلاف فقال: " إن مما فُطر عليه الناس، وجرى به عرفهم في عقودهم وتصرفاتهم ومعاملاتهم، أنهم إذا تحققوا من وجود أمر، غلب على ظنهم بقاؤه موجودا، حتى يثبت لهم عدمه، وإذا تحققوا من عدم أمر، غلب على ظنهم بقاؤه معدوما، حتى يثبت لهم وجوده ". ثم ساق أمثلة على ذلك. ينظر: خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ص 152.

(3)- محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ط 2، مؤسسة آل البيت، بدون مكان ط، 1979 م، ص 459.

(4)- ينظر: السبكي، الأشباه والنظائر، ت: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411 هـ / 1991 م، 1/ 13 و218. وكذا: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ط 1، مطابع الرياض، 1383هـ، 23/ 15 و16. وكذا: السيوطي، الأشباه والنظائر، ت: علي مالكي، بدون رقم ط، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1359 هـ، ص 46 و47. وكذا: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ/ 1993 م، ص 56- 58 و66. وكذا: خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ص 153.

أ- اليقين لا يزول بالشك، بمعنى أن ما ثبت ثبوتا قاطعا لا يزول بالتردد أو لمجرد الشك؛ ذلك لأن اليقين يُستصحب، فلا يندفع إلا بيقين آخر مساوٍ له.

ب- الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت ما يغيره؛ استصحابا للحال الأولى التي لم يطرأ ما يغيرها إلى حال أخرى.

ج- الأصل في الأشياء النافعة الإباحة؛ استصحابا لحكمها الأصلي وهو عدم المنع والتحريم.

د- الأصل في الذمة البراءة؛ استصحابا للحال الذي خُلقت عليه وهو عدم شغلها بحق الغير، حتى يُثبِت هذا الغير إدانتها بدليل مؤكد، يزيل الحال الأولى.

ثانيا: لا يُصار إلى الاستصحاب إلا عند عدم وجود الدليل الخاص في حكم المسألة، بأن يبحث المجتهد ويبذل غاية جهده في التحري عن الدليل فلا يجده، وثمة يصير إلى الاستصحاب، ولذلك نُقل عن الخوارزمي [1] قوله عنه: " هو آخر مدار الفتوى، فإن المفتي إذا سُئل عن حادثة يطلب حكمها في الكتاب ثم في السنة ثم في الإجماع ثم في القياس، فإن لم يجده فيأخذ حكمها من استصحاب الحال في النفي والإثبات، فإن كان التردد في زواله، فالأصل بقاؤه، وإن كان التردد في ثبوته، فالأصل عدم ثبوته " [2]. وعلى هذا فلا يُلجأ إلى الاستصحاب إلا عند انتفاء جميع الأدلة، فإذا انتفت ولم توجد، صح عند ذلك الأخذ به، ولذلك قال شيخ الإسلام ابن تيمية [3]: " فالاستصحاب في كثير من المواضع من أضعف الأدلة " [4].

---

(1)- هو منصور بن أحمد مؤيد، أبو محمد، الخوارزمي، ابن القاآني، عالم بالأصول، من فقهاء الحنفية، خوارزمي الأصل، سكن مكة، من كتبه: شرح المغني للخبازي في أصول الفقه، توفي سنة 775هـ ينظر: حاجي خليفة، كشف الظنون، ت: محمد شرف الدين ورفعت بيلكه، بدون رقم ط، جامعة استنبول، 1362هـ/1943م، 2/ 1749. وكذا: الزركلي، الأعلام، 7/ 297.

(2)- ينظر: الزركشي، البحر المحيط، 8/ 14. وكذا: الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 396.

(3)- هو أحمد بن عبد الحليم، الحراني، الدمشقي، أبو العباس، تقي الدين، ابن تيمية، الفقيه، المجتهد، الحنبلي، ولد بحران سنة 661 هـ، أفتى ودرس وهو دون العشرين، مؤلفاته كثيرة وعظيمة، منها: مجموع الفتاوى، منهاج السنة، رفع الملام، وكتب كثيرة في العقائد. توفي بدمشق سنة 728 هـ ينظر: ابن رجب، ذيل طبقات الحنابلة، 4/ 378. وكذا: الزركلي، الأعلام، 1/ 144.

(4)- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 13/ 112.

ثالثا: عند العمل بالاستصحاب لابد من الحذر من تحميل الاستصحاب فوق ما يستحقه، وذلك:

- إما بتوسيع العمل به مع وجود النص، فإن نفاة القياس مثلا إذا فهموا من النص حكما ظاهرا أثبتوه، ولم يبالوا بما وراءه من إشارة وإيماء وإلحاق، وحيث لم يفهموا منه نفوه، وحمَّلوا الاستصحاب ما لا يتحمله.

- وإما بالجزم بموجبه لعدم العلم بالدليل، دون البحث الجاد عنه، وعدم العلم ليس علما بالعدم.

ولذلك فإنه يشترط لصحة العمل بالاستصحاب البحث الجاد عن الدليل المغيِّر والناقل، ثم القطع أو الظن الغالب بعدمه وانتفائه.

وهذا ما نبه إليه ابن قيم الجوزية لما قال: " ونفاة القياس لما سدوا على نفوسهم باب التمثيل والتعليل واعتبار الحِكم والمصالح، وهو من الميزان والقسط الذي أنزله الله، احتاجوا إلى توسعة الظاهر والاستصحاب، فحملوهما فوق الحاجة، ووسعوهما أكثر مما يسعانه، فحيث فهموا من النص حكما أثبتوه، ولم يبالوا بما وراءه، وحيث لم يفهموا منه نفوه، وحمَّلوا الاستصحاب ... فكم من حكم دل عليه النص ولم يفهموا دلالته عليه، وسبب هذا الخطأ حصرهم الدلالة في مجرد ظاهر اللفظ، دون إيمائه وتنبيهه وإشارته وعرفه عند المخاطبين ... [1] تحميل الاستصحاب فوق ما يستحقه، وجزمهم بموجبه لعدم علمهم بالناقل، وليس عدم العلم علما بالعدم " [2].

---

(1)- ثم يبين أنه من أخطائهم ما يأتي ذكره في النص المنقول عنه.

(2)- ابن القيم، إعلام الموقعين، 1/ 337 – 339.

المطلب الثاني
الاستصحاب في نظر الترابي

تبيَّنت لنا من خلال المطلب السابق حقيقة أصل الاستصحاب كما هي مقررة عند الأصوليين، وفي هذا المقام أريد أن أعرِّج على الترابي لأعرض نظرته لهذا الأصل الذي أشاد به [1]، ودعا إلى توسيع العمل به، ومجمل تصوره له يمكن حصره في الفروع الثلاثة الآتية:

الفرع الأول: حقيقة الاستصحاب والقواعد المترتبة عليه

يرى الترابي أن الاستصحاب هو أن نعتبر ما هو قائم في حياة الناس، ولا نسعى لتغييره، إذ إن الشرع يأتي لتصويب الاعوجاج الحاصل فيه فقط. ثم رتب بناء على الاستصحاب القواعد الآتية: أن الأصل في الأشياء الحل، وفي الأفعال الإباحة، ولو كان الفعل من قبيل العبادة المحضة، وفي الذمم البراءة من التكليف. كما جعل تحكيم الفطرة معتمَدا في إصدار الأحكام. فالشريعة إذا لم يَرِد عنها حكم لأمر معين، فإن ذلك الأمر موكول حكمه إلى الناس، مستخدمين في تقرير الحكم فطرتهم المتشبعة بتعاليم الدين. وفي هذا يقول الترابي:

1. " نتفق مع أصل آخر من أصول الفقه الواسعة وهو الاستصحاب، ومغزى الاستصحاب هو أن الدين لم ينزل بتأسيس حياة كلها جديد، وإلغاء الحياة القائمة قبل الدين بأسرها، فما كان رسول الله (ص) [2] مثلا يعتبر أن كل الذي كان ساريا من القيم من قبله لغو باطلٌ ينبغي هدمه لتأسيس الدين على قاعدة جديدة مطلقا. بل كان المبدأ المعتمَد أن ما تعارف عليه الناس مقبول، وإنما ينزل الشرع ويتدخل ليصلح ما اعوج من أمرهم " [3].

---

(1)- خصص الترابي للاستصحاب مبحثا من رسالته: " تجديد أصول الفقه الإسلامي " من ثلاث صفحات سماه: "الاستصحاب الواسع ". ينظر في المرجع المذكور الصفحات الآتية: 26 و27 و28.

(2)- هكذا رمْز (ص) جاء عنده اختصارا لـ: " ﷺ "، والأوْلى إثباتها كاملة دون اختصار؛ لأن ذلك من تمام إجلال النبي ﷺ وتعظيمه، فلا ينبغي أن نبخل عليه بذلك.

(3)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 26.

2. " فما جاءت [1] فيه بنص يعتمد المعمول به أو يصوبه فالشريعة حاكمة، وما تركته عفوا فهو متروك لما يقدر فيه البشر، فيعرفون وينكرون وفقا لما تهدي إليه الفطرة المنفعلة بمعاني الدين المنزَّل " [2].

3. " وحسب قاعدة الاستصحاب الفقهية: الأصل في الأشياء الحل، وفي الأفعال الإباحة، وفي الذمم البراءة من التكليف، وكل ما تطوَّقه المؤمن يقصد به وجه الله عبادة مقبولة، وكل ما أخذ لمتاع الحياة الدنيا عفو متروك لاَ لَهُ ولا عليه إلا أن يَرِدَ النص فينفي صفة العفاء أو الإباحة عن فعل معين " [3].

الفرع الثاني: توسيع الاستصحاب ليشمل الاستفادة من تجارب غير المسلمين

يذهب الترابي إلى أن تجارب غير المسلمين لا تخلو من فائدة، فإن الذي يصدر عنهم يكون متأثرا بالفطرة التي خلقهم الله عليها، فما على المسلمين إلا أن يستفيدوا من تلك التجارب، ولا يخافوا من انحراف الفطرة؛ لأنهم سيعيِّرون تلك التجارب بميزان الشرع، فما صلح أخذوا به، وما فسد تركوه. يقول الترابي وهو يقرر هذا:

1. " إن الوحي موصول بالفطرة الإنسانية التي فطر الله الناس عليها [4]، فالمؤمنون بالوحي قد زكوا تلك الفطرة، وهدوها إلى مُتَوَخَّاها واستعدادها الأكمل، والذين لم يؤمنوا بالإسلام لا تنفك عنهم الفطرة مهما كانت فطيرة لم تتطور، أو كان ما توحي به غائما لم يتبلور، وذلك يعني أن في كسب البشر بعض الحق يمكن أن يتحرَّاه المسلم، ويختبره بمعاييره ويلتزمه من بعد. وإن شاء المرء وصل هذا بمفهوم " شرع من قبلنا " أو مفهوم " الاستصحاب " لما جرت به السنن الاجتماعية لكونه معروفا، أو ما لاَحَ للعقل البشري بكونه عدلا وقسطا " [5].

---

(1)- أي: الشريعة الإسلامية.

(2)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 27.

(3)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 27.

(4)- كأنه يشير إلى قوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللهِ التِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ [الروم: 30].

(5)- الترابي، منهجية الفقه والتشريع الإسلامي، ص 14.

2. " يمكـن أن ننفـتح [1] واثقـين مـن أن الخيـر الـذي نصـيبه هـو مـن فطـرة الله، مطمئنين إلى أن الشر الذي نجده يمكن عزله بمعايير الأصالة الشرعية ... فالعالم اليـوم موصـول والأنمـاط الاجتماعيـة تتقابـل مـن قريـب، والفقـه المقـارن لا بـد أن يدخل في منهجنا الفقهي، نؤصل مدخله ونضبطه بتكييف كمفهوم الاستصحاب أو غير ذلك " [2].

3. " حينما يدعو القرآن للحكم بالعدل والقسط [3]، فهو مراعاة القيم العدلية التي عرفها الإنسان، واستشعرها الوجدان المخلص، مقرونة مع التصويبات والتقويمات التي تـرد عليهـا مـن تلقـاء الشـريعة المنزلـة، وهكـذا يقـال في القسـط والخير والظلـم والإحسان والإساءة، بل في نظم الأسرة وفي الشعائر " [4].

الفرع الثالث: ضرورة اعتماد الاستصحاب والاستصلاح واعتبار المآل والاستحسان في عملية الاستنباط

يـرى الترابي أن الاعتمـاد على الاستصحاب والمصالح المرسلة مـن شـأنه أن يوجـد لنـا الحلـول للقضـايا المعاصـرة، ويقـرر أنـه على المجتهـد عنـد إرادة اسـتنباط الحكـم الشـرعي لمسـألة مـا، وبعـد نظـره في النصـوص بقواعـد التفسـير المقـررة في مبحث دلالات الألفاظ، عليه أن يوسع نظرته الاجتهادية باعتماده على الاستصحاب والاستصلاح، فيوفِّق بين النقل والعقل، ولا يغلِّب جانبا على آخر، وفي الوقت ذاته عليه أن ينظر في مآلات ونتائج الأخذ بفتواه على مستوى الفرد والمجتمع.

ومـن وسـائل اعتبـار المآل أصلُ الاستحسـان الـذي يريـد لـه الترابي أن يُفعَّـل أكثر من حيث العمل والتطبيق؛ لأن هذا الأصل فيه من رفع الحرج على الناس ومن السـعة والمرونـة مـا يمكننـا مـن اسـتيعاب مسـتجدات الحيـاة، شـأنه شـأن القيـاس والاستصحاب الواسعين وكذا المصالح المرسلة، إذ إن عدول المجتهد في الاستحسان

---

(1)- أي: على الثقافة العالمية.

(2)- الترابي، منهجية الفقه والتشريع الإسلامي، ص 14.

(3)- في ذلك إشارة إلى مثل قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ﴾ [النساء: 58]، وقوله تعالى: ﴿ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ [الحجرات: 09].

(4)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 27.

بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر؛ لوجود أمر في ذهن المجتهد يجعله يلجأ إلى ذلك العدول، فيه ما فيه من جلبٍ للمصلحة ودفعٍ للمفسدة، وذلك بدرء شطط القياس في جزئية معينة.

كل ذلك نستشفه من خلال كلامه الآتي:

1. " وإذا جمعنا أصل الاستصحاب مع أصل المصالح المرسلة تهيأ لنا أصول واسعة لفقه الحياة العامة في الإسلام. والترتيب النظري أن يبدأ المجتهد بالنصوص مستعملا القواعد الفقهية التفسيرية، ثم يتسع في النظر باستعمال هذه الأصول الواسعة من مصلحة واستصحاب " [(1)].

2. " ولا ينبغي له كذلك [(2)] أن يقدر المصالح إلا منفعلا بتقديرات النصوص ومعاييرها؛ حتى لا يغني أصل عن أصل [(3)]، ولا ينفصم النقل عن العقل، ولا الشرع عن الواقع " [(4)].

3. " ثم يلزم النظر إلى واقع التطبيق؛ لأن الفهم الذي يتبادر إليك من النصوص نظرا قد تلفيه عند التطبيق مؤديا إلى حرج عظيم، أو محدثا من الآثار ما يأباه نص آخر، أو مصلحة أخرى مقدرة في الدين، فلا بد من النظر في الأسباب والعواقب والمصالح، لاسيما في مجال الأحكام المتعلقة بالحياة العامة " [(5)].

4. " وبدا الاستحسان أصلا فقهيا واسعا، وهو أن ينظر المجتهد الذي اكتسب بصيرة وخبرة من كثرة نظره إلى الشريعة في المسألة، فينقدح في ذهنه أن عدل الدين يقتضي حكما معينا غير الحكم الذي تفترضه الأحكام القياسية الظاهرة، وكان ذلك هو الاستحسان، ولكن الفقهاء أخيرا ضيقوه وضبطوه حتى قضوا عليه " [(6)].

---

(1)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 28.

(2)- أي: إضافة إلى اعتماد المجتهد على معرفة واقع الناس، واستفادته من آراء سلفه من العلماء.

(3)- أي: إن المصلحة أصل معتبر، والنص أصل معتبر أيضا.

(4)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 28. ثم بيَّن بعد ذلك علاقة السنة بالقرآن، إذ قرر أنها مبيّنة للقرآن، قاصدا بالبيان المعنى العام له الذي يشمل: بيان المجمل، وتخصيص العام، وتقييد المطلق. وهذا أمر يتفق فيه مع الأصوليين.

(5)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 28.

(6)- الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ص 50.

المطلب الثالث

مناقشة الترابي في نظرته للاستصحاب

لقد عرفنا في المطلب السابق تصور الترابي لأصل الاستصحاب، والآن سأناقشه في ذلك التصور ضمن الفروع الثلاثة الآتية:

الفرع الأول: مناقشته في (حقيقة الاستصحاب والقواعد المترتبة عليه)

تبين لنا أن الترابي يرى أن الاستصحاب هو أن يُعتد بما هو قائم في حياة الناس، ولا يُسعى لتغييره، وذلك على أساس أن الشرع إنما يأتي لتصويب الاعوجاج الحاصل فيه فقط. كما وجدنا الترابي يرتّب على القول بحجية أصل الاستصحاب القواعد الآتية: الأصل في الأشياء الحِل، وفي الأفعال الإباحة، وفي الذمم البراءة من التكليف.

وبالتأمل في هذا الرأي، وبعرضه على ما هو مقرر عند الأصوليين، يمكن لي أن أناقشه ضمن النقاط الآتية:

أولا: إن الترابي يفسر الاستصحاب بالعرف، وواضح ما في هذا من عدم تفريق بين أصلين مستقلين؛ إذ إن اعتبار الشريعة لما هو قائم في أعراف الناس وعوائدهم، مما لا يخالف النصوص الشرعية والاعتداد به إنما هو العرف بمعناه الاصطلاحي عند الأصوليين. فقد قال عنه الشيخ عبد الوهاب خلاف: " هو ما يتعارفه الناس ويسيرون عليه غالبا من قول أو فعل " [1].

وقد اعتبر الفقهاء على اختلاف مذاهبهم العرف، وجعلوه أصلا يُبتنى عليه شطر عظيم من أحكام الفقه [2]. إلا أن هذا الاعتبار الشرعي للعرف مشروط

(1)- عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ص 145. ثم مثَّل للعرف القولي بتعارف الناس على إطلاق لفظ الولد على الذكر دون الأنثى، ومثل للعرف الفعلي بتعارفهم على أن الزوجة لا تُزَف إلى زوجها إلا بعد أن تقبض جزءا من مهرها.

(2)- أحمد فهمي أبو سنة، العرف والعادة في رأي الفقهاء، ط 2، المطبعة، بدون مكان ط، 1412هـ/ 1992 م، ص 29.

بشرائط يجب توافرها فيه، حتى يصح اعتباره، لخصها الشيخ مصطفى الزرقا[1] في أربعة أمور[2]:

1. أن يكون العرف مطردا أو غالبا.
2. أن يكون العرف المراد تحكيمه في التصرفات قائما عند إنشائها.
3. أن لا يعارض العرف تصريح بخلافه.
4. أن لا يكون في العرف تعطيل لنص ثابت، أو لأصل قطعي في الشريعة.

والذي جعلني أفهم أن الترابي يريد من الاستصحاب معنى العرف على حسب الاصطلاح الأصولي ثلاثة أمور:

1. أنه لما أراد أن يدلِّل لصحة الأخذ بالاستصحاب، وليؤكد على حجيته، ذكر أن الوحي عند نزوله على النبي ﷺ ما كان ينزل لتبديل الحياة القائمة بأسرها، وإنما كان يُصلح ما فسد منها فقط، على أساس أن في إقرارها للصالح من أمور الحياة القائمة استدامة إثبات ما كان ثابتا. فهذا التدليل فيه نوع من التكلف، إذ كان بإمكانه أن يستدل على حجية الاستصحاب بأدلة أخرى من المنقول والمعقول، تكون أحسن في إفادة الحجية من الذي ذكره، وقد عرضت عند كلامي عن حجية الاستصحاب عند الأصوليين شيئا من ذلك.

بل إن هذا الأمر الذي تكلَّفه – وهنا محل الشاهد – يصلح أن يكون دليلا لإفادة حجية أصل العرف، وهو ما فعله الأصوليون حقا [3]، يقول الشيخ أحمد

---

(1)- هو مصطفى أحمد الزرقا، ولد بمدينة حلب سنة 1904 م، تخرج من كليتي الحقوق والآداب بجامعة دمشق عام 1933م، ثم حاز على دبلوم الشريعة الإسلامية عام 1947 م من جامعة القاهرة، اختير عضوا في المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي، وعضوا خبيرا في مجمع الفقه لمنظمة المؤتمر الإسلامي، من مؤلفاته: المدخل الفقهي العام، أحكام الوقف، نظام التأمين والرأي الشرعي فيه، الفقه الإسلامي ومدارسه. ينظر: مصطفى الزرقا، فتاوى مصطفى الزرقا، بعناية: مجد أحمد مكي، ط 1، دار القلم، دمشق، 1420هـ/1999م، ص 21.

(2)- مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، ط 10، مطبعة طربين، دمشق، 1387 هـ / 1968 م، 2/ 873 وما بعدها.

(3)- ينظر: عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ص 148. وكذا: عبد الكريم زيدان، الوجيز، ص 154 و155.

فهمي أبو سنة [1] وهو يستدل للعرف: " كان للشارع اهتمام عظيم بمراعاة العرف الصالح فيما يشرّع من الأحكام؛ حتى يسهل عليهم قبولها، ولا يضيقوا ذرعا بتطبيقها، وكان العرف [2] الصحيح أثر بالغ في القانون الإسلامي. ذلك بأن الإسلام إنما جاء لإصلاح ما فسد من أمر الناس، وتجديد ما رَثَّ من الشرائع السابقة، فلم يكن من طبعه نسخ عادات صالحة، ولا هدم شرائع عادلة، ولا استنكار مدنيات فاضلة، بل ما كان منها كفيلا بالمصالح أقرَّه، واعتبره من شريعته، ودبَّر به أمر الناس ... فكان للأمة العربية عرف راشد في المعاملات المالية، وآخر في أحكام الأسرة، وثالث في العقوبات، ومثله في الشعائر " [3].

2. قوله بعد بيان مغزى الاستصحاب عنده: " فحينما يُطلَق الكلام في القرآن عن الأمر بالعرف فهو ما كان سائدا معروفا، إلا حيث يصححه الدين " [4]، فهو يشير بإطلاق الكلام في القرآن عن العرف إلى قوله تعالى: ﴿ خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴾ [الأعراف: 199]، وهي الآية نفسها التي يذكرها الأصوليون عند بيان حجية العرف [5]، على أساس أن المراد بالعرف في الآية عادات الناس وما جرى تعاملهم به، فحيث أمر الله نبيه ﷺ بالعرف، دلَّ ذلك على اعتباره في الشرع، وإلا لما كان للأمر به فائدة.

3. قوله وهو يتكلم عن نُظُم التشريع الأساسية كما يتصورها: " وكذلك قد ينتظم المجتمع القبول بأحكام لا بالروايات والفتاوى المنقولة، بل بالتقاليد الساري العمل

---

(1)- هو أحمد فهمي أبو سنة، عمل أستاذا بجامعة أم القرى بمكة المكرمة، وانتخب عضوا بمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، نال شهادة العالمية من درجة أستاذ من الجامع الأزهر سنة 1941 م، وكان بحثه في " العرف والعادة " أولَ رسالة نوقشت في قسم الأستاذية برئاسة الشيخ محمد مصطفى المراغي. ينظر: أحمد فهمي أبو سنة، العرف والعادة، ص 03.

(2)- أظن أن هناك خطأ مطبعيا في كلمة " العرف "، صوابه " للعرف " بلام الجر؛ لدلالة السياق على ذلك.

(3)- أحمد فهمي أبو سنة، العرف والعادة، ص 89 و91. ثم سرد المؤلِّف أمثلة للأعراف الصالحة في مجالات التشريع المختلفة التي أقر الإسلام عليها العرب.

(4)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 26 و27.

(5)- ينظر: مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، 1/ 133. وكذا: أحمد فهمي أبو سنة، العرف والعادة، ص29. وكذا: مصطفى ديب البغا، أثر الأدلة المختلف فيها، ص 273.

بأحكامها سيرة راتبة، لتصبح أعرافا حكمية ملزمة لذات البَيْن في المجتمع، بقدر انتشارها معروفا ومنكرا "[1]، فهو هنا يقرر حجية العرف، ويجعله ضمن الأصول التي يراها صالحة للاعتماد عليها في التشريع.

فمما تقدم نتبين أن هناك تداخلا عند الترابي بين أصلي الاستصحاب والعرف، وفي هذا دلالة على عدم الدقة في عرض المواضيع الأصولية، أو لِنَقُل: الارتجالية في ذلك وعدم التأني والتريُّث، ولعل الترابي نفسه صرح بهذا في آخر رسالته في تجديد أصول الفقه، وذلك عندما قال: " هذه إشارات عابرة ارتجلتها في سياق الحديث عن تجديد أصول الفقه ونظمه ومشكلات نهضته في الحاضر، وأرجو أن يتاح لي مجال أوسع أتناول فيه فقه الأصول ونظمه بمنهج أدق، وتحليل أعمق إن شاء الله "[2].

وإذا قلنا بأنه لا مشاحة في الاصطلاح، فإن كلام الترابي عن العرف واعتماده كأصل للتشريع الإسلامي، يكون مقبولا إذا ما أضيفت له الشروط التي وضعها العلماء لاعتباره؛ لأنه حينئذ يكون موقفه امتدادا لما قرره الفقهاء والأصوليون قديما وحديثا.

ثانيا: إن تحكيم الترابي للفطرة المنفعلة بمعاني الدين لإيجاد حكم المسائل التي هي في حيِّز العفو، أي التي لم تتكلم عنها نصوص الشريعة، تحكيم غير مستساغ؛ لما يفضي إليه من التشهي وإعمال الهوى والميولات الذاتية. فالنفس مهما كان صاحبها مؤمنا أمارة بالسوء إلا ما رحم ربي[3].

ومما يزيد الأمر خطورة أن الترابي يعطي للعوام نصيبا في الاجتهاد – كما سأبين عند كلامي عن الاجتهاد في نظر الترابي –، فالعامي لا يستطيع أن يُعيِّر المسائل غير المنصوص عليها بميزان الشرع، ولو فرضنا سلامة فطرته، إضافة إلى أن انفعال الفطرة بالدين ليس أمرا منضبطا، ومن ثمة لا يصلح أن يكون معتمَدا في

---

(1)- الترابي، السياسة والحكم، ص 224.

(2)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 46.

(3)- دليل ذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي ﴾ [يوسف: 53].

إصدار الأحكام الشرعية. هذا مع ملاحظة أن الاستصحاب ليس من معناه إثبات حكم جديد؛ إذ هو قرينة على بقاء الحكم السابق الذي أثبته دليله [(1)].

ثالثا: يتفق الترابي مع الأصوليين في أنه من معاني الاستصحاب: الأصل في الأشياء الحِل، والأصل في الذمم البراءة من التكليف، لكن كان عليه أن يضيف إلى القاعدة الأولى قيد " النافعة " للأشياء ولا يتركها بهذا الإطلاق؛ إذ إن الأشياء الضارة تكون محظورة شرعا؛ بناء على قوله ﷺ: « لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ » [(2)]، ولذلك جاء قول الأصوليين: " الأصل في المنافع الإذن، وفي المضار المنع " [(3)].

إلا أنني لا أوافق الترابي في قاعدة " الأصل في الأفعال الإباحة " التي رتبها على أصل الاستصحاب أيضا بهذا التعميم، إذ لا بد من إخراج العبادات من جملة الأفعال المباحة؛ لأن الأصل فيها المنع، ولا تُشرع إلا بدليل، بخلاف المعاملات، فإن الأصل فيها الإباحة ولا تحرم إلا بدليل. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: " الأصل في العبادات التوقيف، فلا يُشرع منها إلا ما شرعه الله تعالى، وإلا دخلنا في معنى قوله: ﴿ أَمْ لَهُمْ شُرَكَآءُ شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَالَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللهُ ﴾ [الشورى:21]، والعادات الأصل فيها العفو، فلا يحظر منها إلا ما حرمه، وإلا دخلنا في معنى قوله: ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُم مَّآ أَنزَلَ اللهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَالاً ﴾ [يونس:59]"[(4)]، وما كنت لأُدخِل العبادة ضمن الأفعال المباحة عنده، لولا أني وجدته يقول: " وكل ما تطوَّقه المؤمن يقصد به وجه الله عبادة مقبولة " [(5)].

الفرع الثاني: مناقشته في نظرة (توسيع الاستصحاب ليشمل الاستفادة من تجارب غير المسلمين)

لقد وسع الترابي معنى الاستصحاب ليشمل تجارب غير المسلمين، فالمسلمون يأخذون تجارب غيرهم، ويزنونها بمعايير الشرع، ثم يُبقون حكمها ساريا

---

(1)- عبد الكريم زيدان، الوجيز، ص 269 و270.

(2)- سبق تخريجه عند كلامي عن أنواع الاستصحاب.

(3)- الزركشي، البحر المحيط، 8/ 08.

(4)- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 29/ 17.

(5)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 27.

عليهم؛ لأن تلك التجارب لا تخلو من فائدة؛ إذ هي متأثرة بالفطرة التي خلق الله عليها البشر مسلمهم وكافرهم. ولي على رأيه هذا ملاحظات أُبديها ضمن مناقشتي إيّاه في النقاط الآتية:

أولا: إن استفادة المسلمين من تجارب غيرهم بعد تعيير تلك التجارب بميزان الشرع أمرٌ مستساغ؛ ذلك أن الحكمة ضالة المؤمن، أينما وجدها فهو أحق بها، خصوصا ما تعلق بالأمور التقنية البحتة، ولذا وجدنا النبي ﷺ يقرّ هذا الأمر في كثير من المواضع من سيرته. ولي أن أدلل على ذلك بالمثالين الآتيين:

1. أخْذه ﷺ برأي سلمان الفارسي رضي الله عنه [1] في غزوة الأحزاب سنة 5 هـ، لما أشار عليه بحفر الخندق، وهي خطة فارسية حكيمة لم يكن المسلمون ولا العرب يعرفونها قبل ذلك، بل أسرع ﷺ إلى تنفيذها، وشارك في ذلك مشاركة فعَّالة، وكان للأخذ بهذه الخطة الأثر الكبير في انتصار المسلمين في تلك الغزوة [2].

2. نصْبه ﷺ للمنجنيق، وكذا استعماله للدبابة في غزوة الطائف عقب حنين سنة 8 هـ، بإشارةٍ من سلمان الفارسي أيضا، فقذف ﷺ حصون المشركين بالمنجنيق، حتى قيل: إن أول من رمى في الإسلام بالمنجنيق هو النبي ﷺ، ودخل نفر من المسلمين تحت الدبابة في شدخة في جدار الحصن أحدثتها قذائف المنجنيق [3].

فمما تقدم يتبين لنا أنه لا إشكال في الاستفادة من تجارب غير المسلمين، إذا كانت لا تعارض الشرع، فإن الشريعة الإسلامية بقدر ما تكره للمسلمين اتباع غيرهم وتقليدهم على غير بصيرة، تحب لهم أن يجمعوا لأنفسهم أطراف الخير كله، والمبادئ المفيدة جميعا، أينما لاح لهم ذلك، وحيثما وُجد، فالقاعدة الإسلامية في هذا الصدد هي أن لا يعطل المسلم عقله الحر وتفكيره الدقيق، في سلوكه وعامة

---

(1)- هو سلمان الفارسي، أبو عبد الله، يُعرف بسلمان الخير، كان إذا قيل له: ابن من أنت؟ قال: أنا سلمان ابن الإسلام من بني آدم، كان خيّرا فاضلا حَبرا زاهدا متقشفا، أول مشاهده مع رسول الله ﷺ الخندق، ثم لم يفته بعد ذلك مشهد معه، توفي بالمدائن سنة 35هـ. ينظر: ابن عبد البر، الاستيعاب، 2/ 194.

(2)- ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية، 4/ 97. وكذا: صفي الرحمن المباركفوري، الرحيق المختوم، بدون رقم ط، شركة الشهاب بالجزائر، ودار الوفاء بالقاهرة، 1408هـ/ 1987 م، ص 356 و357.

(3)- ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية، 4/ 339. وكذا: أبو بكر جابر الجزائري، هذا الحبيب محمد ﷺ يا محب، ط 1، دار الفكر، بيروت، 1995 م، ص 268.

شؤون أحواله. وإذا كان المسلم كذلك، فهو لا ريب لا يمكن أن يربط في عنقه زماما يسلِّم طرفه للآخرين، فيقودونه حيثما أرادوا بدون وعي ولا بصيرة، وإلا انطبق عليه حديث النبي ﷺ: « لَتَتَّبِعُنَّ سَنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ شِبْرًا بِشِبْرٍ، وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ، حَتَّى لَوْ سَلَكُوا جُحْرَ ضَبٍّ لَسَلَكْتُمُوهُ. قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللهِ، الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى؟ قَالَ: فَمَنْ »[1]، وهو أيضا لا يمكن أن يتجاهل أي مبدأ أو عمل أو نظام يُسلِّم به العقل النير، والفكر الحر، وينسجم مع مبادئ الشريعة الإسلامية[2].

ثانيا: إذا قلنا بجواز الاستفادة من تجارب غير المسلمين بعد أن توزن بميزان الشرع، فإنه ليس من الدقة العلمية أن يوصل هذا الحكم بمفهوم الاستصحاب، أو بمفهوم شرع من قبلنا، بل إن ذلك يوصَل بمفهوم المصالح المرسلة. وبيان ذلك كالآتي:

1. إن الاستصحاب بالمعنى الاصطلاحي الذي مر معنى هو: " استدامة إثبات ما كان ثابتا، أو نفي ما كان منفيا "[3]، وأي أمر يأتينا من غير المسلمين هو جديد علينا، يحتاج إلى نظر لنُثبت له حكما يكون جديدا، يضاف إلى أحكام الشريعة الإسلامية. فعلى فرض أننا قلنا بجوازه على أساس أنه لا مخالفة فيه لنصوص الشريعة ومقاصدها، فإن هذا الحكم الجديد لا علاقة له بأصل الاستصحاب؛ لأن الاستصحاب ليس من معناه أن يُثبِت حكما جديدا، بل إنه علامة على بقاء الحكم السابق للمسألة الذي أثبته دليله المعتبر.

وقد وجدت مسوّغا للترابي في إسناد الحكم بجواز الاستفادة من تجارب غير المسلمين إلى أصل الاستصحاب – وإن كان هو لم يشر إليه – وذلك من خلال ربط هذا الحكم بمدلول النوع الأول من أنواع الاستصحاب التي ذكرت آنفا عند كلامي عن أنواع الاستصحاب عند الأصوليين، وهو " استصحاب حكم الإباحة الأصلية

---

(1)- رواه البخاري في صحيحه عن أبي سعيد الخدري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، 144/4.

(2)- بعض الجمل من هذه الفقرة مقتبسة من: البوطي، فقه السيرة، بدون رقم ط، دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة، 1985 م، ص 297.

(3)- ابن القيم، إعلام الموقعين، 339/1.

للأشياء النافعة عند عدم الدليل على خلافه ". فبما أن هذه الأمور الوافدة علينا من غير المسلمين تحقق نفعا، ولم يدل دليل شرعي على أنها محرمة، فتبقى حينئذ على الإباحة الأصلية.

وهذا ما أشار إليه الشيخ فهمي أبو سنة عندما رد بعض المسائل التي يمكن أن تؤسَّس على العرف إلى أصل المنافع والمضار، حيث قال: " فيمكن العمل بهذا المدرك [1] في أكثر الأعراف الجارية في المعاملات، والعادات الاجتماعية، والتقاليد السياسية التي تجلبها حضارة جديدة ... فما تعارف الناس فعله مما فيه صلاح، رددنا العرف فيه إلى أصل الإباحة، وما تعارفوا تركه مما فيه ضرر رددنا عرفه إلى أصل الحظر " [2].

2. إن الحكم بجواز الاستفادة من تجارب غير المسلمين لا يمكن أن يُوصَل بأصل "شرع من قبلنا"؛ لأن المراد بشرع من قبلنا "ما نُقل إلينا من أحكام تلك الشرائع التي كانوا مكلفين بها، على أنها شرع الله عز وجل لهم، وما بينه لهم رسلهم عليهم الصلاة والسلام" [3]، وشرع من قبلنا على هذا المعنى على أنواع [4]:

أ- أحكام لم يرد لها ذكر في كتابنا، ولا في سنة نبينا ﷺ، وإنما وردت في كتب أصحاب تلك الشرائع، أو على ألسنة أتباعها، فهذه لا خلاف بين العلماء في أنها ليست بحجة علينا، ولا يجوز العمل بها؛ لأن هذا النقل لا يُعتد به، لما وقع في كتبهم من تغيير وتحريف، ولأن غير المسلم لا يوثق به في نقل شريعة المسلم إليه؛ مصداق ذلك قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ اللّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ اللّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ [آل عمران: 78].

---

(1)- أي: رد العرف إلى أصل المنافع والمضار.

(2)- أحمد فهمي أبو سنة، العرف والعادة، ص 49.

(3)- مصطفى ديب البغا، أثر الأدلة المختلف فيها، ص 532.

(4)- ينظر: الغزالي، المستصفى، ص 165 وما بعدها. وكذا: الآمدي، الإحكام، 4/ 147 وما بعدها. وكذا: مصطفى ديب البغا، أثر الأدلة المختلف فيها، ص 532 وما بعدها. وكذا: عبد الكريم زيدان، الوجيز، ص 263 وما بعدها.

ب- أحكام جاءت في القرآن أو في السنة، وقام الدليل في شرعنا على أنها مفروضة علينا، كما كانت مفروضة على من سبقنا، فهذه الأحكام لا خلاف في أنها شرع لنا؛ لأن مصدر شرعيتها بالنسبة إلينا هو نصوص الكتاب والسنة، وذلك كفرضية الصيام المستفادة من قوله تعالى: ﴿ يَآ أَيُّهَا الذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 183] .

ج- أحكام قصها الله في قرآنه، أو بيَّنها الرسول ﷺ في سنته، وقام الدليل من شريعتنا على نسخها في حقنا، بمعنى أنها خاصة بالأمم السابقة، فهذه الأحكام لا خلاف في أنها ليست شرعا لنا؛ لثبوت نسخها في نصوص الكتاب والسنة، وذلك كحرمة الغنائم عليهم، وجوازها في حقنا؛ بدليل قوله ﷺ: « وَأُحِلَّتْ لِي الْغَنَائِمُ، وَلَمْ تَحِلَّ لِأَحَدٍ قَبْلِي » [1].

د- أحكام جاءت بها نصوص الكتاب أو السنة، ولم يقم دليل من سياق هذه النصوص على بقاء الحكم أو عدم بقائه بالنسبة إلينا، وهذه الأحكام هي التي وقع فيها الخلاف بين العلماء، هل هي شرع لنا، ونُلزَمُ بالعمل بها؟ أما أنها نُقلت إلينا على سبيل الإخبار، وليس علينا امتثالها والعمل بها؟ ومثال ذلك جواز التعامل بالقسمة الوارد في حق قوم صالح ﷺ في قوله تعالى: ﴿ وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ الْمَآءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ كُلُّ شِرْبٍ مُّحْتَضَرٌ ﴾ [القمر: 28].

فالناظر في الأنواع الثلاثة الأخيرة، فإنه لا يجد من بينها نوعا يمكن أن يُدرج فيه الحكم بجواز الاستفادة من تجارب غير المسلمين؛ ذلك أن هذه التجارب لا علاقة لها بالشرائع السابقة؛ إذ هي من الأمور الحديثة التي أفرزتها الحضارة المتأخرة، وغالبها مشوب بالعلمانية التي تفصل الدين عن الحياة. أما إن صدرت هذه الأحكام والتجارب عن الكنائس والمعابد، فإنها أيضا لا تندرج في شرع من قبلنا؛ لأنها:

(1)- رواه البخاري في صحيحه عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، كتاب التيمم، الحديث الثاني من الباب الأول الذي لم يُترجَم له، 1/ 86.

- إن كانت من أهل الكتاب، فإنه لا اعتبار بها؛ على أساس أنها ناتجة عن محض تحريفهم وتبديلهم لشرع الله الذي أُنزل عليهم. وهذا هو فحوى النوع الأول من أنواع شرع من قبلنا، الذي لم يختلف العلماء في رده.

- وإن كانت من الوثنيين؛ فإنه لا اعتبار بها أيضا؛ على أساس أنها خرافيات وشركيات من وضع الإنسان، لا علاقة للسماء بها، فهي شرائع لا تدخل في مسمى شرع من قبلنا أصلا.

3. بعد أن تقرر أن الحكم بجواز الاستفادة من تجارب غير المسلمين لا يمكن أن يُوصل بأصلي الاستصحاب [(1)] وشرع من قبلنا، أرى أن يُدرج هذا الحكم تحت أصل " المصالح المرسلة " وهي " المصالح التي لم يقم دليل من الشارع على اعتبارها ولا على إلغائها " [(2)]، ومعنى هذا التعريف: أنه إذا حدثت واقعة لم يشرّع الشارع لها حكما، ولم تتحقق فيها علة اعتبرها الشارع لحكم من أحكامه، ووُجد فيها أمر مناسب لتشريع حكم، أي أن تشريع الحكم فيها من شأنه أن يدفع ضررا، أو يحقق نفعا، فهذا الأمر المناسب في هذه الواقعة هو المصلحة المرسلة. ووجه المصلحة هو أن بناء الحكم عليه مظنة دفع ضرر، أو جلب نفع، وإنما وُصفت هذه المصلحة بالمرسلة؛ لأن الشارع أطلقها، فلم يقيّدها باعتبار ولا إلغاء [(3)].

وعلى هذا، فإن تجارب غير المسلمين إذا وجدنا أنها لا تعارض النصوص الشرعية، ووجدنا أنها تجلب منفعة أو تدفع مفسدة، أخذنا بها؛ بناء على أصل المصالح المرسلة، الذي قلنا في مبحث القياس أنه معتبر في جميع المذاهب الفقهية تطبيقا، وإن وقع الخلاف في اعتباره نظريا.

ويكفينا في إثبات هذا المعنى فعل الصحابة ﭫ، فإنهم استفادوا من الأمم الأخرى ما لا تعارض فيه مع الشرع، وحقق لهم المصلحة، ومن الأمثلة على ذلك تدوين الدواوين الذي اقتبسه عمر ﭬ في عهده من الفرس والروم. فرغم كون هذا

---

(1)- اللهم إن أُدرج تحت: استصحاب حكم الإباحة الأصلية للأشياء النافعة عند عدم الدليل على خلافه.

(2)- ينظر: الغزالي، المستصفى، ص 174 وما بعدها. وكذا: الآمدي، الإحكام، 4/ 167 وما بعدها. وكذا: مصطفى ديب البغا، أثر الأدلة المختلف فيها، ص 34 وما بعدها.

(3)- عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ص 88.

النظام في أصله غير إسلامي، إلا أن عمر ﷺ لما رأى أنه يحقق للدولة الإسلامية المصلحة أخذ به، فأنشأ ديوان الجند لمعرفة ما يخص الجنود من حيث أسماؤهم ورواتبهم، وديوان الجباية لمعرفة ما يرد إلى بيت المال، وما يُفرض منه لكل مسلم من العطاء [(1)].

ثالثا: إن تأسيس الترابي رأيه القائل بجواز الاستفادة من تجارب غير المسلمين على الفطرة التي خُلق الناس عليها، أمرٌ فيها نظر؛ لأن الفطرة السليمة التي يُخلق عليها الإنسان تنحرف بانحراف البيئة التي ينشأ فيها الإنسان، مصداق ذلك قوله ﷺ: «مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ، كَمَا تُنْتَجُ الْبَهِيمَةُ بَهِيمَةً جَمْعَاءَ، هَلْ تُحِسُّونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ» [(2)]، وإلا كيف نفسر مثلا هذه الإباحية المقيتة التي تفشَّت في المجتمعات الغربية والشرقية الكافرة، هذه الإباحية التي تدنت بالإنسان إلى درجة الحيوانية. وعلى فرض أنّ الفطرة السليمة لا تموت كلها في الإنسان؛ كما ذكر الترابي فيما نقلتُ عنه، فإنها لا تكون مسوِّغا للمسلمين للأخذ بما تمليه هذه الفطرة على غيرهم من الأمم الأخرى؛ لأن المعاني التي تتقبلها الفِطَر جميعها نظريا، سواء كانت فطر المسلمين أو فطر غيرهم، نجد الناس يختلفون في حيثيات تطبيقها، فكل واحد يرى حقيقتها على حسب تأثير البيئة التي نشأ فيها، أو الإيديولوجيا التي يتبناها، أو على حسب نظرته العقلية الإنسانية القاصرة، أو على حسب المصلحة الموهومة. وتوضيح ذلك: أن جميع الناس – كافرهم ومسلمهم – يتفقون على حسن العدل والقسط، وقبح الظلم والإساءة، هذا نظريا.

وإذا جئنا لتطبيق هذه المفاهيم في أرض الواقع، ولْنُسْقِطْها على موضوع الإرث مثلا، فإن النظرة الغربية ترى أن العدل والقسط يكون بالتسوية بين

---

(1)- ينظر: ابن خلدون، المقدمة، ص 190. وكذا: صبحي الصالح، النظم الإسلامية: نشأتها وتطورها، ط 5، دار العلم للملايين، بيروت، 1980 م، ص 312.

(2)- رواه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة ﷺ، كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه، وهل يعرض على الصبي الإسلام؟ 97/2. ثم عقَّب أبو هريرة على الحديث بقوله تعالى: ﴿ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ [الروم: 30].

الجنسين فيه، وتعتبر إعطاء الذكر مثل حظ الأنثيين ظلما وإساءة للمرأة. ولكن النظرة الشرعية ترى أن العدل والقسط في إعطاء الذكر مثل حظ الأنثيين؛ لقوله تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ ﴾ [النساء: 11]، ومن ثمة يكون الظلم والإساءة في التسوية بين الجنسين في الإرث. ومثل هذا يقال في "تعدد الزوجات" و"الحجاب" و"نظام الحدود"، فهذه المسائل ونظائرها نجد أن الناس جميعا – مسلمهم وكافرهم – يتوخى في حكمها العدل والقسط والإنصاف، ولكن النظرة الشرعية تختلف عن النظرة البشرية الوضعية التي بُنيت على الفطرة التي انتكست عن الهيئة التي خلقها الله عليها.

وخلاصة القول في هذه الجزئية: أنني أوافق الترابي في جواز الاستفادة من تجارب غير المسلمين، على أن يُبنى هذا الحكم على أصل المصالح المرسلة، فتُعرض هذه التجارب التي تُفرزها الحضارة الإنسانية على المجتهدين من الأمة الإسلامية، فإن رأوها لا تخالف النصوص الشرعية ومقاصدها، ووجدوها تحقق المنفعة للمسلمين، قالوا بجوازها استصلاحا.

وأختم بالقول: إنني ألمح في الترابي وهو يؤكد على ضرورة الاستفادة من تجارب غير المسلمين تأثره بالفكر الغربي، خصوصا فيما يتعلق بأصول الفقه، وهو ما صرح به عندما قال: " ولا يمكن أن تغشانا الغارة الفكرية الغربية بخيرها وشرها ومناهجها المنطقية الوضعية والنسبية والتجريبية، دون أن تُبدِّل المعطيات الفكرية الأساسية التي أثمرت الفقه الأصولي القديم. فكما سخر سلفنا الثقافة اليونانية لشرح الدين وفهمه، يمكن أن نسخر الثقافة العلمية الحديثة، راجين أن نجتنب زللها، ونوافي الحكمة فيها " [(1)].

الفرع الثالث: مناقشته في نظرة (ضرورة اعتماد الاستصحاب والاستصلاح واعتبار المآل والاستحسان في عملية الاستنباط)

رأينا أن الترابي دعا إلى اعتماد الاستصحاب والمصالح المرسلة في حل القضايا المعاصرة المتعلقة بالحياة العامة، على أساس أن فيهما من السَّعة ما

(1)- الترابي، منهجية الفقه والتشريع الإسلامي، ص 08.

يمكِّنهما من ذلك. ورأيناه يعرض الطريقة النظرية للاستنباط التي تبتدئ بالنظر في النصوص بإعمال قواعد التفسير المقررة في الأصول، ثم نتوسع باعتماد أصلي الاستصحاب والمصالح المرسلة، مع ضرورة النظر في مآلات ونتائج الأخذ بالحكم المستنبَط، إذ قد يؤدي إلى مفسدة أو تعطيل مصلحة أكبر، ومن الوسائل الناجعة لاعتبار المآل العمل بأصل الاستحسان، الذي ضيق الأصوليون نطاق العمل به. ومناقشتي لهذا الرأي تكون في النقاط الآتية:

أولا: إن تركيز الترابي على التوسع في مفهوم الأصول التي قررها العلماء والأئمة الأقدمون، وإصراره على تسميتها بذلك، حيث نجده يقول: "القياس الواسع"[(1)] و"الاستصحاب الواسع"[(2)] و"الأصول الواسعة"[(3)]، أمرٌ فيه نظر؛ لأنه يجعل هذه المسمَّيات غير محدودة المفهوم، تتسع لكل تصور، ولكل ما يخطر بالبال أنه مصلحة، مع أن المصلحة هي التي اعتبر الشارع أنها مصلحة، وإلا صار الدين دين مصالح مبنية على العقول البشرية، لا على النصوص السماوية، وصارت أحكامه أشبه ما تكون بالقوانين الوضعية التي لا يُلحَظ فيها إلا جانب المصلحة المتبادَرة، ولو كانت مفسدة في الحقيقة والنتيجة[(4)].

وفي هذا يقول الدكتور محمد الدسوقي: " ولكن الدعوة إلى التوسع في مفاهيم بعض الأدلة قد ينجم عنها اضطراب في الآراء؛ بسبب عدم الضبط الدقيق لحدود هذا التوسع، وقد يتخذ من ليس أهلا للاجتهاد من هذه الدعوة ذريعة للقول في الدين دون دراية وفقه، فيكون ضرره وخطره فادحا؛ لأنه يُصيِّر الخلافَ في الاستنباط خارجَ دائرةِ ما يُقبل منه ويُعد رحمة بالأمة، فضلا عن بلبلة الأفكار، وفتنة الضعفاء والعامة، وشغل الناس بما لا يُجديهم في الدين والدنيا "[(5)].

---

(1)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 24.

(2)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 26.

(3)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 28.

(4)- هذه الفكرة مقتبسة من: الطحان، مفهوم التجديد، ص 27.

(5)- محمد الدسوقي، نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه (مقال سابق)، ص 144 و145. والدكتور الدسوقي ممن يدعو إلى تطوير مفاهيم بعض الأدلة الإجمالية – كما مرّ معنا في الفصل الأول عند كلامنا عن دعوات التجديد في أصول الفقه على مستوى مضمونه عموما –، ولكنه هنا أبدى تخوفه من عملية التطوير

ومع إطلاق الترابي لوصف " الواسع " على كلٍّ من القياس والاستصحاب، فإنه بالتأمل فيما عرضه في هذين الأصلين لم يخرج عما هو مقرر عند الأصوليين، وإذا خرج وجدنا أن الذي عرضه يكون مردودا من الناحية العلمية:

- فبالنسبة إلى للقياس، فإنه لما وسَّعه دخل به إلى أصل المصالح المرسلة المعروفة عند الأصوليين، والتي يشيد بها هنا عندما ربطها بالاستصحاب لما قال: " وإذا جمعنا أصل الاستصحاب مع أصل المصالح المرسلة تتهيأ لنا أصول واسعة لفقه الحياة العامة في الإسلام " [1]، وعندما زاد عن المعهود الأصولي، فجاء بالقياس الفطري والاعتبار العفوي، رُد ذلك؛ لأنه يؤدي إلى الهوى والتشهي.

- وبالنسبة للاستصحاب، فإنه لما وسَّعه دخل به إلى أصل العرف، وهذا مقرر عند الأصوليين. ولما رتب عليه القواعد الآتية: الأصل في الأشياء الحِل، وفي الأفعال الإباحة، وفي الذمم البراءة من التكليف، لم يخرج أيضا عن المعهود الأصولي، بل إن المقرر في الأصول أدق وأضبط مما عرضه هو. ولما وسَّعه ليشمل الاستفادة من تجارب غير المسلمين، رأينا أن النظر الأصولي الفقهي الدقيق يُدرج هذا ضمن المصالح المرسلة، لا ضمن الاستصحاب.

ثانيا: وإذا فرضنا جواز توسيع العمل بالاستصحاب – على عكس المقرر عند جمهور الأصوليين الذين جعلوه آخر مدار الفتوى، فلا يُلجأ إليه إلا عند انتفاء جميع الأدلة – فإن الترابي مسبوق إلى هذا الرأي، إذ إن ابن حزم الظاهري لما قيَّد الاستدلال تقييدا شديدا، اتجه إلى الاستصحاب، ووسع العمل به، بل إنه انتقد الذين ضيقوا نطاقه [2]. "ومما بنى على الاستصحاب ما قرره في العقود من أنه لا إلزام إلا بنص، فكل عقد أو شرط لا يثبت فيه نص باسمه وبالتزاماته، لا يُلزَم به العاقد؛ لأن الأصل أنه لا إلزام" [3].

والتوسيع، وجعل في خاتمة دعوته الاجتهادَ الجماعي هو العاصم من الوقوع في الخطأ والاضطراب في تصور الأدلة وتوسيع مفاهيمها واستنباط الأحكام منها.

(1)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 28.

(2)- ينظر في هذا: أبو زهرة، ابن حزم، ص 368.

(3)- أبو زهرة، المرجع نفسه، ص 375. وينظر لتأكيد هذا المعنى: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مج 2، 3/5 وما بعدها.

ويُحسَب للترابي اعترافه بأنه اقتبس فكرة توسيع العمل بالاستصحاب من ابن حزم، وذلك عندما قال: " وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى فقه ابن حزم، وهو رجل ذو صلة واسعة بالسياسة وبالحكم وبالقضايا الاجتماعية العامة، فلا غرو أن نجد في منهجه الأصولي شيئا من أسلوب واسع هو الاستصحاب، الذي فتح بابا لتطوير الفقه، بالرغم من التزام ابن حزم بالمنهج الظاهري في تفسير النصوص "[1]، ومع هذا فإن عمل الترابي فيما يتعلق بتوسيع الاستصحاب لا يُسمى تجديدا، على أساس أنه إحياء لرأي ابن حزم القديم؛ لأن توسيع العمل بالاستصحاب تحميل له فوق ما يستحق، فالأصل هو البحث في النصوص بما فيها من إشارات وإيماءات وإلحاقات عن طريق القياس والاستصلاح، وكذا البحث الجاد عن الدليل المغيِّر والناقل، فلا يُعمل بالاستصحاب إلا عند القطع أو الظن الغالب بعدمه وانتفائه.

ثالثا: أوافق الترابي في رأيه القائل بضرورة التوفيق بين العقل والنقل؛ إذ لا بد من النظر في النصوص الشرعية باستخدام قواعد التفسير المقررة في أصول الفقه، مع مراعاة المبدأ العام الذي جاءت الشريعة لأجل تحقيقه، وهو: جلب المصالح للناس، ودرء المفاسد عنهم، ولا يتأتى هذا النظر إلا بإعمال العقل، وإن لم يحصل هذا التوفيق كنا ظاهريين مجرِّدين النصوص من روحها ومقاصدها. وفي الوقت نفسه لا يجوز أن تُهمَل النصوص الشرعية التي أنزلها الله لبيان الحق وهداية الناس، وإعمال العقل وحده لإيجاد الأحكام للقضايا المختلفة؛ لأن العقل مهما أوتي من قدرة وقوة وعلم ودقة، فإنه يبقى عقلا بشريا قاصرا عن إدراك كُنْهِ جميع الحقائق، وكل أنواع الهدي.

ولذلك فإنه أعجبتني مقالة الترابي الآتية التي قررت هذا المعنى: " ولا ينبغي له [أي المجتهد] ... أن يقدِّر المصالح إلا منفعلا بتقديرات النصوص ومعاييرها؛ حتى لا يغني أصل عن أصل، ولا ينفصم النقل عن العقل، ولا الشرع عن الواقع "[2].

إلا أنه لا بد من الإشارة إلى أن الترابي عندما يقول باستعمال قواعد تفسير النصوص، لا يعني بها ما هو مقرر في أصول الفقه إذا ما تعلق الأمر بالقضايا

(1)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 18.

(2)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 28.

العامة، إذ إننا نجده يقر استعمالها في مجال العبادات والأحوال الشخصية فقط؛ بدليل أنه قال وهو يتحدث عن فقه التدين الفردي [1]: " وبذلك تصبح القضية الأصولية كلها قضية تفسير للنصوص، استعمالا لمفهومات الأصول التفسيرية، ونظرا في معاني العام والخاص، والتعارض والترجيح، ووجوه الدلالة للنصوص وضوحا أو خفاء، ودلالة النص المباشرة، ودلالة الإشارة، ومفهوم المخالفة، ونحو ذلك " [2].

ولكنه لما تكلم عن القضايا العامة المستحدَثة، قال بتجديد طريقة النظر في النصوص عند إرادة إصدار الأحكام بشأنها، يقول الترابي بعد أن قرر حجية القرآن والسنة من حيث الجملة: " ولكن منهج تفسير النصوص، وتفصيل المعاني، وتصريف الأحكام ... كل ذلك أمور متجددة " [3]، ولكنه لم يحدد عناصر طريقة النظر التجديدية التي دعا إليها، ولذلك فإنها تبقى مجرد دعوة نظرية لا قيمة لها من الناحية العلمية، عندما لم ترتبط بالبيان والتوضيح ووضع القواعد والضوابط، فلو فعل ذلك لعُدَّ ما يعرضه صالحا لأنْ يكون بديلا عما هو مقرر في أصول الفقه، وثمة يُناقَش فيما عرضه من بدائل، فيُقبَل منه ويُرَدُّ بناء على الدليل والبرهان.

رابعا: إن دعوة الترابي إلى النظر في مآلات ونتائج الأخذ بالأحكام المستنبَطة أمر مقبول جدا، وهي دعوة يوافق فيها الأصوليين، فإنهم قرروا بأن المجتهد حين يجتهد ويحكم ويفتي عليه "أن يقدر مآلات الأفعال التي هي محل حكمه وإفتائه، وأن يقدِّر عواقب حكمه وفتواه، وألا يعتبر أن مهمته تنحصر في إعطاء الحكم الشرعي، بل مهمته أن يحكم في الفعل وهو يستحضر مآله أو مآلاته، وأن يصدر الحكم وهو ناظر إلى أثره أو آثاره، فإذا لم يفعل فهو إما قاصر عن درجة الاجتهاد، أو مقصِّر فيها"[4].

(1)- يعني به: ما تعلق بالعبادات والأحوال الشخصية.

(2)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 14.

(3)- الترابي، منهجية الفقه والتشريع الإسلامي، ص 8 و9.

(4)- الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 353.

ويشيد الإمام الشاطبي باعتبار المآل فيقول: " النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، ذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعا لمصلحة تُستجلَب، أو مفسدة تُدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه، أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق في الأول بالمشروعية، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية، ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية. وهو مجال للمجتهد صعبُ المورد، إلا أنه عذبُ المذاق، محمودُ الغِبِّ، جارٍ على مقاصد الشريعة " [(1)].

وقد دل على مبدأ اعتبار المآل استقراء [(2)] النصوص الشرعية من الكتاب والسنة، ولي – من باب التمثيل – أن أذكر النصين الآتيين:

1. قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَسُبُّواْ الذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللهِ فَيَسُبُّواْ اللهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: 108]، فالله سبحانه وتعالى نهى المؤمنين أن يسبوا المشركين رغم أن ذلك جائز؛ اعتبارا بنتيجة سبِّهم، وهي استثارتهم وتمكينهم من سب الله تعالى.

2. قوله ﷺ: « لَا يَتَحدَّثُ النَّاسُ أَنَّهُ كَانَ يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ » [(3)]، فالحديث جاء في سياق امتناعه ﷺ عن قتل المنافقين، مع علمه بهم، ومع استحقاقهم القتل، إلا أنه ﷺ راعى مآل قتلهم، إذ إنه يفضي إلى نفور الناس من الإسلام؛ خشية أن يُقتلوا بتهمة النفاق.

وعلى هذا، فإن إلزام الترابي المجتهد بالنظر في مآلات الأفعال أمرٌ مقبول، ويصدُق عليه معنى التجديد في مفهومه الاصطلاحي، ويُدعى المجتهدون والمفتون إلى

(1)- الشاطبي، الموافقات، 4/ 194 و195.

(2)- ينظر: الشاطبي، الموافقات، 4/ 196.

(3)- رواه البخاري في صحيحه عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، كتاب المناقب، باب ما ينهى عن دعوى الجاهلية، 4/ 160.

إعمال هذا المبدأ في أحكامهم وفتاويهم، إلا أنه يُعاب على الترابي عدم إشارته إلى أن هذا الأمر مقرر بالنصوص الشرعية، وكذا عدم تثمينه لكلام الأصوليين في هذا الشأن، خصوصا ما تعلق بالإمام الشاطبي الذي أصَّل للمسألة، وأعطاها حقها من الدراسة.

خامسا: يتفق الترابي مع الأصوليين في معنى أصل الاستحسان (1) وحجيته:

- أما من حيث المعنى، فإن المفهوم الذي ذكره الترابي للاستحسان يقترب من التعريف الاصطلاحي الأصولي له، وهو: " العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر لوجه يقتضي هذا العدول " (2). والعدول له حالتان:

1. الانتقال من قياس جلي إلى قياس خفي: فإذا عرضت للمجتهد مسألة يتنازعها قياسان، الأول ظاهر يقتضي حكما معينا، والثاني غير ظاهر يقتضي حكما آخر، وقام في نفس المجتهد دليل يقتضي ترجيح الثاني على الأول، فحكم به، كان ذلك استحسانا(3).

2. استثناء مسألة جزئية من أصل كلي: فإذا عرضت للمجتهد مسألة تندرج تحت قاعدة عامة، أو يتناولها أصل كلي، ووجد المجتهد دليلا خاصا يقتضي استثناء هذه

(1)- أدرجت موقف الترابي من الاستحسان ضمن تصوره لأصل الاستصحاب، وكان من المفروض أن يفرد الاستحسان بمبحث خاص، شأنه شأن الأدلة الأخرى؛ لأنه لم يُعْنَ بالاستحسان في كتاباته، فهو يتفق مع الأصوليين في معناه – فقط – أشار إلى ضرورة الأخذ به وتفعيله، فكان لزاما عليَّ أن أشير إلى هذا الموقف، فجعلت الاستحسان مع الاستصحاب؛ بجامع أن كليهما – على طريقة الكتابة الأصولية – من الأدلة المختلف فيها، وكذا لما لهذا الأصل من علاقة مع اعتبار المآل الذي أكد عليه الترابي، وختم به كلامه عن الاستصحاب.

(2)- هذا التعريف يُنسب إلى أبي الحسن الكرخي من علماء الحنفية، المتوفى سنة 340 هـ، وهو من أدق ما قيل من تعاريف في الاستحسان وأجمعها. ينظر: الغزالي، المستصفى، ص 173. وكذا: الآمدي، الإحكام، 4/ 164. وكذا: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 15/ 426. وكذا: عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ص 70 و71.

(3)- ومن أمثلة ذلك: استحسان طهارة سؤر سباع الطير كالنسر والغراب. فبمقتضى القياس الجلي يُحكم بنجاسته قياسا على سؤر سباع البهائم كالأسد والذئب، وبمقتضى القياس الخفي يُحكم بطهارته قياسا على سؤر الآدمي؛ لأن سباع الطير تشرب بمناقيرها، والمنقار عظم طاهر، والعظم لا يكون نجسا من الميت، فكيف من الحي. ينظر: عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ص 73.

الجزئية من الأصل الكلي، فاستثناها بحكم خاص من الحكم العام، كان ذلك استحسانا أيضا [1].

- وأما من حيث الحجية، فإن الترابي أراد تفعيل العمل بأصل يتفق الأصوليون على حجيته عند التحقيق [2]، إذ إن الخلاف الواقع فيه راجع إلى عدم تحرير محل النزاع، وبيان ذلك أن:

1. القائلين بعدم الحجية، وهم الشافعية، وعلى رأسهم الإمام الشافعي الذي شدد النكير على من اعتبره حجة في استنباط الأحكام، ولا أدل على ذلك من قوله: " من استحسن فقد شرَّع " [3]، وقوله: " إنما الاستحسان تلذذ " [4]، فهذا القول يُحمل على ما يستحسنه المجتهد بعقله دون الرجوع إلى الأدلة الشرعية، وهذا متفَق على رده.

2. القائلين بالحجية، وهم الحنفية والمالكية والحنابلة [5]، حتى نُقل عن الإمام مالك قوله: " تسعة أعشار العلم الاستحسان " [6]، فأصحاب هذا المذهب لا يجوِّزون الاحتجاج إلا بالاستحسان الذي يعني العدول بالمسألة عن نظائرها لدليل، وهذا المعنى لا يرفضه الشافعية، والقائلون بالحجية مع القائلين بإبطال الاستحسان بمعنى ما يستحسنه المجتهد بعقله دون الرجوع إلى دليل.

---

(1)- ومن أمثلة ذلك: جواز وصية المحجور عليه لسفه في وجوه الخير. والأصل عدم الجواز بالنسبة لجميع تبرعاته؛ حفاظا على ماله، لكن استُثنيت الوصية من هذا الأصل الكلي؛ لأن الوصية تمليك مضاف إلى ما بعد الموت، وليس نافذا في حياة المحجور عليه، فلا يؤثر ذلك عليه. ينظر: عبد الكريم زيدان، الوجيز، ص 232.

(2)- ينظر: الغزالي، المستصفى، ص 171 وما بعدها. وكذا: الآمدي، الإحكام، 4/ 162 وما بعدها. وكذا: الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 400 وما بعدها.

(3)- عزا ذلك له: الغزالي، المستصفى، ص 171. وكذا: الآمدي، الإحكام، 4/ 162. وكذا: الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 401.

(4)- الشافعي، الرسالة، المسألة: 1464، ص 328.

(5)- ينظر: الآمدي، الإحكام، 4/ 162. وكذا: عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ص 77.

(6)- عزا ذلك له: الشاطبي، الموافقات، 4/ 210.

فعندما يحرَّر محل النزاع نجد أن الاستحسان محل اتفاق بين الجميع؛ إذ إن منتهاه هو العمل بأقوى الدليلين، وإن اختُلِف في عده أصلا قائما بذاته، وتسمية العدول إلى الدليل الأقوى استحسانا.

والاستحسان عند التمعن في معناه نجده يُدرَج ضمن قاعدة "اعتبار المآل" المقررة شرعا، حتى قال الشاطبي: " ومما ينبني على هذا [أي اعتبار المآل] قاعدة الاستحسان " [(1)]؛ ذلك أن التزام القاعدة العامة أو القياس الجلي في كل الحالات، يؤدي إلى الحرج والضيق ويؤول إليه، وعلى هذا تُترَك القاعدة العامة، أو القياس الجلي، ويُعدَل إلى الاستثناء أو إلى القياس الخفي؛ نظرا إلى المآل واعتبارا له.

ومما تقدم، نجد أن رأي الترابي في الاستحسان ما هو إلا امتداد لرأي العلماء فيه، إلا أنني أعيب عليه انتقاده للعلماء بأنهم ضيقوه وقضوا عليه، وكذا اتهامه لهم بأنهم تحاملوا على هذا الأصل، وهذا كله مستشَف من خلال آخر مقولته في الاستحسان المنقولة عنه آنفا: " ولكن الفقهاء أخيرا ضيقوه وضبطوه حتى قضوا عليه " [(2)]، وكذا قوله في موضع آخر: " ونجد الحملة [(3)] على الاستحسان، وهو نظر القاضي أو الفقيه في المسألة التطبيقية المحدودة ببصيرة، يزكيها طول العهد بحكمة التشريع ونظامها، دون أن يكون منطق الاستنباط فيها ظاهرا وجهه والتعبير عنه " [(4)]، فنلاحظ أنه لم يحدد زمنا للمتأخرية التي ضُيق فيها نطاق الاستحسان، ولذا يبقى كلامه ذلك مجرد ادعاء، خاصة وأن الاستحسان الأصولي الذي مؤداه العمل بأقوى الدليلين لا يزال العلماء قديما وحديثا يعملون به، فيرجحون الدليل الذي يرونه أقوى.

وإن كان يعني بالاستحسان القول بالهوى والتشهي والاستحسان العقلي غير المؤسَّس على الدليل، فهذا مما ننزهه عليه.

---

(1)- الشاطبي، الموافقات، 4/ 205.

(2)- الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ص 50.

(3)- جاء كلامه هذا في سياق نكيره على الأصوليين الذين ضيقوا – على حسب رأيه – نطاق القياس والعمل بالاستحسان والمصلحة.

(4)- الترابي، منهجية الفقه والتشريع الإسلامي، ص 18.

كما أن في قوله: " دون أن يكون منطق الاستنباط فيها ظاهرا وجهه والتعبير عنه " [1] نظرٌ؛ ذلك أنه لا يُقبَل من مجتهد أن يرجِّح دليلا على آخر دون أن يستطيع التعبير وإفهام غيره في مرتكَز ترجيحه.

وهذا المعنى الذي قال به الترابي قال عنه الغزالي بأنه: " هوس؛ لأن ما لا يُقدَر على التعبير عنه، لا يُدرى أنه وهمٌ وخيال، أو تحقيق ولا بد من ظهوره، ليُتعبَّر بأدلة الشريعة؛ لتصححه الأدلة أو تزيفه " [2].

(1)- الترابي، منهجية الفقه والتشريع الإسلامي، ص 18.

(2)- الغزالي، المستصفى، ص 173.

المبحث الرابع

الاجتهاد في نظر الترابي ومناقشته

يُعد مبحث الاجتهاد من مباحث علم أصول الفقه الأساسية، ولذا لا نكاد نجد كتابا أصوليا شاملا قد خلا من الكلام عنه، والتفصيل في أحكامه؛ لأن علم الأصول بمباحثه وقواعده ما هو إلا آلة يستخدمها المجتهد في عملية الاجتهاد؛ ليستخرج بها الأحكام الفقهية التي سيطبقها المكلف في حياته. وحيث إن الترابي قد تكلم عن الاجتهاد، فإني سأعرض نظرته له، ثم أناقشه في ذلك، على أني أقدِّم لذلك كله بإيراد شيء مما قرره الأصوليون في موضوع الاجتهاد. لذا فإن هذا المبحث سيكون ضمن المطالب الثلاثة الآتية:

المطلب الأول: الاجتهاد عند الأصوليين

المطلب الثاني: الاجتهاد في نظر الترابي

المطلب الثالث: مناقشته في نظرته للاجتهاد

المطلب الأول

الاجتهاد عند الأصوليين

الفرع الأول: التعريف اللغوي والاصطلاحي للاجتهاد

أولا: الاجتهاد في اللغة مأخوذ من الجهد، بفتح الجيم وضمها. وهو يأتي بمعنى:

1- المشقة: ومنه حديث أم معبد [(1)]: « شَاةٌ خَلَّفَهَا الْجَهْدُ عَنِ الْغَنَمِ » [(2)]؛ أي المبالغة والغاية في المشقة.

2- الطاقة: ومنه حديث الصدقة: « أَيُّ الصَّدَقَةِ أَفْضَلُ، قَالَ: جُهْدُ الْمُقِلِّ » [(3)]؛ أي قدر ما يحتمله حال قليل المال [(4)].

وهو من باب نفع، يقال: جهد في الأمر جهدا، إذا طلبه حتى بلغ غايته في الطلب. واجتهد في الأمر، بذل وسعه وطاقته في طلبه ليبلغ مجهوده، ويصل إلى نهايته. ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة ومشقة، يُقال: اجتهد في حمل الرحى، ولا يُقال: اجتهد في حمل خردلة؛ لأن صيغة الافتعال تدل على المبالغة في الفعل [(5)]، سواء كان هذا في الأمور الحسية كالمشي والعمل، أو الأمور المعنوية كاستخراج حكم أو نظرية عقلية أو شرعية أو لغوية [(6)].

---

(1)- هي عاتكة بنت خالد الخزاعية، وأم معبد كنيتها، وهي التي نزل عليها الرسول ﷺ في خيمتها حين خرج من مكة إلى المدينة مهاجرا، وفي هذه الحادثة اشتهرت بوصفها الرائع له. ينظر: ابن عبد البر، الاستيعاب، 4/ 431 و513. وكذا: ابن حجر، الإصابة، 13/ 289.

(2)- رواه الحاكم في المستدرك، كتاب الهجرة، 3/ 9، بدون رقم ط، دار الكتاب العربي، بدون مكان ولا تاريخ ط. وقال في ص 10: " هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه ".

(3)- رواه أبو داود في سننه عن أبي هريرة ﷺ، كتاب الزكاة، باب الرخصة في الرجل يخرج من ماله، حديث رقم: 1677، مج 1، 2/ 129.

(4)- ابن منظور، لسان العرب، مادة: جهد، 1/ 708.

(5)- أحمد الذروي، نظرية الاجتهاد، ط 1، دار الشروق، جدة، 1403هـ / 1983م، ص 8.

(6)- نادية العمري، الاجتهاد في الإسلام، ص 19.

ثانيا: أما من حيث الاصطلاح فإن الأصوليين ذكروا للاجتهاد تعاريف كثيرة، لا يمكن استقصاؤها في هذا المقام، إلا أن كثيرا منها لا تختلف إلا في العبارة، ويرجع هذا الاختلاف إلى مسالك الأصوليين في تعريفه، وهي ضربان [1]:

أحدهما: من حيث ما بُدئ أو صُدِّر به التعريف، إما باعتبار أن الاجتهاد فعل المجتهد، كتعريف البيضاوي: " هو استفراغ الوسع في درك الأحكام الشرعية " [2]. وإما باعتبار كونه صفة للمجتهد. فقيل: " هو ملكة يُقتدر بها على استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية "، وهو ما يُنسب إلى الشيعة [3].

ثانيهما: من حيث ذكر بعض القيود وعدم ذكرها، كتعريف الغزالي: " بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة " [4]؛ إذ أضاف قيد " المجتهد " على تعريف البيضاوي السابق مثلا.

ومن أحسن التعاريف عندي تعريف الشوكاني الذي يقول فيه بأن الاجتهاد هو: " بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط " [5].

وينبني على هذا التعريف ما يأتي:

1. أن يكون الباذل للوسع مجتهدا، أما غيره فلا عبرة بما يبذله من وسع؛ لأن الاجتهاد يكون مقبولا إذا صدر من أهله.
2. أن يبذل المجتهد وسعه بأن يستفرغ طاقته كلها، بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد.
3. أن يكون هذا الجهد لغرض التعرف على الأحكام الشرعية العملية دون غيرها من الأحكام اللغوية أو العقلية أو الحسية.

---

(1)- نادية العمري، الاجتهاد في الاسلام، ص 23.

(2)- السبكي، الإبهاج، 3/ 262.

(3)- نادية العمري، الاجتهاد في الإسلام، ص 23.

(4)- الغزالي، المستصفى، ص 342.

(5)- الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 417.

4. أن يكون التعرف على الأحكام بطريق الاستنباط، بأن يستفيدها من أدلتها بالبحث والنظر فيها، فيخرج بذلك حفظ المسائل، وكذا إدراكها من العلماء أو من كتبهم.

وعلى هذا فإننا نلاحظ أن بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي عموما وخصوصا مطلقا، أما استعمالها اللغوي فهو العموم، وهو مطلق الكلفة والمشقة، وأما استعمالها في الاصطلاح الأصولي فهو مختص ببذل الوسع لاستنباط الحكم الشرعي [1].

الفرع الثاني: حكم الاجتهاد

بعد أن حدَّدت المعنى اللغوي والاصطلاحي للاجتهاد، أود أن أعرض أهم ما يتعلق بعملية الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، فأتكلم عن حكمه، ومجالاته، وأنواعه، وشروطه. وأبتدئ في هذا الفرع ببيان حكمه.

الاجتهاد من حيث الجملة مشروع لأدلة كثيرة لعل من أحسنها:

أ- قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ﴾ [النساء: 83]. ووجه الدلالة من هذه الآية: أن مرد الأمور التي لم يرد بها نص، ولم يُنقل فيها إجماع، مردها إلى العلماء المجتهدين، فهم أهل الاستنباط واستخراج الأحكام الشرعية [2].

ب- حديث معاذ [3] ﷺ المشهور، وفيه أن رسول الله ﷺ أقره على الاجتهاد في القضايا التي تعرض عليه عند انعدام الدليل الصريح من الكتاب والسنة، وذلك بقوله بعد أن امتحنه: «الْحَمْدُ لِلهِ الذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللهِ» [4].

---

(1)- نادية العمري، الاجتهاد في الإسلام، ص33.

(2)- ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 5/ 292.

(3)- هو معاذ بن جبل الخزرجي الأنصاري، أبو عبد الرحمن، شهد العقبة وبدرا والمشاهد كلها، بعثه رسول الله ﷺ إلى اليمن قاضيا وداعية، مات في طاعون عمواس سنة 18هـ ينظر: ابن عبد البر، الاستيعاب، 3/ 459.

(4)- رواه أبو داود في سننه، كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، حديث رقم: 3592، 3/ 303. وهذا الحديث مع ما فيه من مقال من حيث سنده، لكن يكفيه أن العلماء قد تلقوه بالقبول واحتجوا به. ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، 202/1 و203.

أما حكم الاجتهاد من حيث التفصيل فإنه تدخله الأحكام الآتية [1]:

1- يجب وجوبا عينيا إذا نزلت بالمجتهد نازلة لا يعرف حكم الله فيها، أو سئل عن حكم حادثة وقعت وليس هناك مجتهد غيره، وذلك الوجوب على الفور إذا خاف فوت الحادثة على غير الوجه الشرعي؛ لأن عدم الاجتهاد يُفضي إلى محذور، وهو تأخير البيان عن وقت الحاجة، وإذا لم يخف فوت الحادثة كان الوجوب على التراخي.

2- يجب وجوبا كفائيا إذا كان في البلد أكثر من مجتهد، ولم يُخش فوت الحادثة، فإذا حكم به البعض سقط الطلب عن باقيهم، وإن امتنعوا عن الفتوى مع اقتدارهم على الجواب أثموا كلهم.

3- ويكون مندوبا بالنظر إلى الحوادث التي لم تقع بعد، لكن احتمال وقوعها قريب.

4- ويكون حراما إذا كان في مقابلة نص قاطع من كتاب أو سنة، أو في مقابلة إجماع.

5- وفيما عداه يكون جائزا.

الفرع الثالث: مجالات الاجتهاد وأنواعه

لقد حدد العلماء مجال الاجتهاد بأنه كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي، فخرج به ما لا مجال للاجتهاد فيه، مما اتفقت عليه الأمة من جَلِيَّاتِ الشرع، كوجوب الصلوات الخمس والزكوات ونحوها.

فالأحكام الشرعية بالنسبة للاجتهاد قسمان: ما يجوز الاجتهاد فيه، وما لا يجوز الاجتهاد فيه. وعلى هذا فالقسم الأول هو محل الاجتهاد، وهو يشمل الأحكام التي ورد فيها نص ظني الثبوت والدلالة، أو ظني أحدهما، والأحكام التي لم يرد فيها نص ولا إجماع [2].

فإذا كانت النصوص ظنية الثبوت – وهذه تكون في السنة – بحث المجتهد عن مدى ثبوتها ومقدار صحة سندها. أما النصوص ظنية الدلالة، فإن الاجتهاد

(1)- أمير بادشاه، تيسير التحرير، بدون رقم ط، دار الفكر، بدون مكان ولا تاريخ ط، مج 2، 4/ 179 و180.

(2)- وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، 2/ 1052 و1053.

يَنْصَبُّ فيها على كشف المعنى المراد منها بالتعرف على قوة دلالة اللفظ على المعنى، وترجيح دلالة على أخرى.

وعلى كل حال، فإن مجال الاجتهاد متسع لاستنباط الأحكام للوقائع الجديدة في حالة عدم وجود نص بالكلية، وذلك بما نَصَب الشارع الحكيم من أمارات للدلالة على الأحكام، كالقياس أو الاستصلاح وغيرهما [1].

والاجتهاد على نوعين:

النوع الأول: خاص باستنباط الأحكام الشرعية وبيانها، وهو المقصود من كلام الأصوليين عند الإطلاق، وهو الخاص بطائفة من العلماء الذين اتجهوا إلى تعرف أحكام الفروع العملية من أدلتها التفصيلية. وقد قال العلماء: إن هذا النوع من الاجتهاد قد ينقطع في زمن من الأزمان، وهو قول الجمهور، أو على الأقل طائفة كبيرة من العلماء. وقال الحنابلة: إن هذا النوع من الاجتهاد لا يخلو عصر منه، فلا بد من مجتهد يبلغ هذه الرتبة [2].

النوع الثاني: خاص بتطبيق الأحكام، وقد اتفق العلماء على أنه لا يخلو منه عصر من العصور، وهؤلاء علماء التخريج، وتطبيق العلل على الأفعال الجزئية. ونعني بالعلل هنا المستنبطَة من قبل العلماء من قبل، وهو ما يسمى بتحقيق المناط –وهو على خلاف تنقيح أو تخريج المناط[3]–، فعملهم على هذا هو تطبيق ما استنبطه السابقون، وبهذا التطبيق تتبين أحكام المسائل التي لم يُعرف للسابقين فيها رأي [4].

فالاجتهاد إذن إما ابتدائي إنشائي؛ وهو النوع الأول، وإما تطبيقي عملي؛ وهو النوع الثاني.

---

(1)- عبد الكريم زيدان، الوجيز، ص 401.

(2)- الآمدي، الإحكام، 4/ 239.

(3)- تنقيح المناط هو تهذيب العلة مما علق بها من الأوصاف التي لا مدخل لها في العلية. أما تخريج المناط فهو استنباط علة الحكم التي لم يرد نص بها، ولم ينعقد إجماع عليها باتباع مسلك من مسالك العلة. ينظر: الآمدي، الإحكام، 335/3 و336. وكذا: عبد الكريم زيدان، الوجيز، ص 216 و217.

(4)- محمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص 356.

الفرع الرابع: شروط الاجتهاد

المجتهد كاشف عن الحكم الشرعي ومستنبِط له. وإذا كان مظهِرا ومبيِّنا للحكم الشرعي بحسب نظره واجتهاده فإنه يجب اتباعه على من كان دونه ممن لم يبلغ درجة الاجتهاد، والعمل على وفق ما قاله، وهذا هو معنى الخلافة لرسول الله ﷺ.

ونظرا لهذه المكانة الكريمة للمجتهد، كان لزاما علينا أن نعرف صفاته وشروطه التي تؤهله لهذا المنصب العظيم، الذي يصير به مستنبطا للأحكام الشرعية من كتاب الله وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام؛ لأنه إنما يتمكن من ذلك بشروط. وعلاوة على الشروط العامة للتكليف المتمثلة في الإسلام والبلوغ والعقل فإن هناك شروطا أساسية للاجتهاد وأخرى تكميلية.

أما الأخيرة فهي إجمالا على النحو الآتي: معرفة البراءة الأصلية، معرفة القواعد الكلية، معرفة مواضع الخلاف، العلم بالعرف الجاري في البلد، معرفة المنطق، عدالة المجتهد وصلاحه، حسن الطريقة وسلامة المسلك، الورع والفقه، رصانة الفكر وجودة الملاحظة، الافتقار إلى الله والتوجه إليه بالدعاء، ثقته بنفسه وشهادة الناس له بالأهلية، وموافقة عمله مقتضى قوله [(1)].

وأما الشروط الأساسية فإنني أعرضها الآن بشيء من التوضيح [(2)]:

أولا: معرفة الكتاب: إذ هو أصل كل الأصول ومرجع كل دليل، فلا بد للمجتهد أن يعرف آياته جميعا معرفة إجمالية، ويعرف آيات الأحكام فيه معرفة تفصيلية؛ لأنه من هذه الآيات تُستنبط الأحكام الشرعية العملية، ويدخل في معرفة الكتاب: المعرفة بالناسخ والمنسوخ من آيات القرآن الكريم، وأن يعرف أسباب نزول الآيات المتعلقة بالأحكام؛ لأنها تعينه كثيرا على فهم المراد من الآيات.

ثانيا: معرفة السنة: فهي الأصل الثاني بعد الكتاب، فعلى المجتهد أن يعرف صحيح السنة من ضعيفها، وحال الرواة، ومدى عدالتهم وضبطهم وورعهم وفقههم،

---

(1)- ملخصة من: نادية العمري، الاجتهاد في الاسلام، ص 58 وما بعدها.

(2)- ينظر: الغزالي، المستصفى، ص 342 وما بعدها. وكذا: عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، بدون رقم ط، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، مج 2، 4/ 15 و16. وكذا: ابن النجار، الكوكب المنير، 4/ 459 وما بعدها.

ويعرف المتواتر من السنة من مشهورها وآحادها، وأن يفهم معاني الأحاديث وأسباب ورودها، ويعرف درجات الأحاديث في الصحة والقوة، وقواعد الترجيح بينها، والناسخ والمنسوخ، ولا يُشترط معرفة جميع الأحاديث، بل يكفيه أن يعرف منها أحاديث الأحكام.

ثالثا: معرفة مواضع الإجماع: إذ العلم بها وبالأحكام التي ثبتت بأصل الإجماع ضرورة لازمة لمن يتصدى للاجتهاد؛ حتى لا يجتهد في مسألة قد وقع الإجماع على حكمها، ولأنه لا اجتهاد فيما أُجمع على حكمه. فإذا استيقن المجتهد الإجماع في مسألة ما فإنه يُوَفِّر على نفسه عناء الاجتهاد، فقد فرغت منها الأمة التي أبى الله أن يجمعها على ضلالة.

رابعا: معرفة اللغة العربية: وذلك على وجه يتمكن به – أي المجتهد – من فهم خطاب العرب، ومعاني مفردات كلامهم وأساليبهم في التعبير، إما بالسليقة، وإما بتعلم فنون اللغة من نحو وصرف وبلاغة، وإنما كان تعلمها ضروريا للمجتهد؛ لأن نصوص الشريعة وردت بلسان العرب، فلا يمكن فهمها واستفادة الأحكام منها إلا بمعرفة اللسان العربي على نحو جيد.

خامسا: معرفة أصول الفقه: وهذا العلم ضروري للمجتهد، إذ بهذا العلم يعرف المجتهد أدلة الشرع وترتيبها في الرجوع إليها وطرق استنباط الأحكام منها، بما فيها القياس وسائر الأدلة المختلف فيها، وأوجه دلالات الألفاظ على معانيها، وقوة هذه الدلالات وما يُقدَّم منها وما يُؤخَّر، وقواعد الترجيح بين الأدلة، إلى غير ذلك مما يبحثه علم أصول الفقه.

سادسا: العلم بمقاصد الشريعة [1]: وهي التي لأجلها أنزل الله الكتاب، وبعث الرسول ﷺ، وفَصَّل الأحكام. فالشريعة إنما جاءت لرعاية مصالح البشر المادية

(1)- وهذا الشرط لم يُذكر صراحة عند الأصوليين القدامى، وإن كان مستقرا في أذهانهم، مأخوذا به من الناحية العملية، ولم يُشَر إليه إلا في معرض الحديث عن القياس وبالضبط في مبحث العلة، وكذا عند كلامهم عن المصادر المختلف فيها، خصوصا المصالح المرسلة والعرف والاستحسان. ونظرا لما لهذا الشرط؛ أعني العلم بمقاصد الشريعة، من أهمية بالغة فإن الإمام الشاطبي جعله أول شرط لبلوغ درجة الاجتهاد، بل إن

والمعنوية، الفردية والاجتماعية، رعاية قائمة على العدل والتوازن، بلا إفراط ولا تفريط، وهذه الرعاية تشمل المصالح في رتبها الثلاث: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وما يُكمِّلها ويتبعها من درء المفاسد والمضار بكل مراتبها [1].

الشرط الثاني – وهو الأخير – عنده لا يخرج عنه، وهو التمكن من الاستنباط بناء على فهم المقاصد. ينظر: الشاطبي، الموافقات، 4/ 105 و106.

(1)- القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص 43.

المطلب الثاني

الاجتهاد في نظر الترابي

موضوع الاجتهاد من المواضيع الأصولية المهمة التي شغلت بال ولسان وقلم الترابي، فشأنه مع الاجتهاد – تقريبا – كشأنه مع أصل الإجماع الذي سبق وأن تكلمنا عنه في المبحث الأول من هذا الفصل. وبعد اطلاعي على ما تيسر من آرائه[1] في الاجتهاد، أمكن لي أن أحدد عناصر نظرته له في الفروع الآتية:

الفرع الأول: ضرورة فتح باب الاجتهاد وإيجاد منهج يضبطه

لقد دعا الترابي إلى فتح باب الاجتهاد لإيجاد الحلول المناسبة لما يطرحه العصر من قضايا لم تتحدث النصوص الشرعية عن حكمها أصالة، ولا عرفها سلفنا الصالح فأوجدوا لها الفقه اللازم. كما أكد على ضرورة إيجاد منهج يسير وفقه الاجتهاد؛ حتى لا يحيد عن الصواب، ويُعصَم من الزلل، على أن هذا المنهج لن يكون أصول الفقه الإسلامي؛ لأنه نشأ في بيئة غير البيئة التي نحن فيها. يقول في هذا المضمار:

1. " ولكن تعلمون كيف أعقب ذلك [2] أن انسد باب الفقه الإسلامي عهودا طويلة ... وإذا تحرك الفكر تحرك الواقع، فهما متلازمان، ومهما جمد الفكر فإن الحياة لا تتوقف، بل طرأت في الحياة أطوار وأحوال من بعد ذلك القرن [3]، وأصبح جانب كبير من الواقع الجديد خلوًا من أي أحكام شرعية " [4].

---

(1)- من ذلك مباحث عدة من رسالته: " تجديد أصول الفقه الإسلامي "؛ وهي: " الأصول وحاجتنا للاجتهاد " ص 19، و" أصول ضوابط للفقه الاجتهادي " ص 29، و" أهلية الاجتهاد وإطاره " ص 31. وكذا: جُلّ فقرات الفصل الثاني من كتابه: " تجديد الفكر الإسلامي " ص 35 وما بعدها. وكذا: مواضع شتى من رسالته: " منهجية الفقه والتشريع الإسلامي "؛ أهمها مبحث: " ثورة الاجتهاد " ص 05. وأخيرا مبحث من صفحتين تقريبا ضمن الفصل السادس من كتابه: " السياسة والحكم " سماه: " الاجتهاد " ص 220 و221 وجزء من ص 222.

(2)- يشير إلى أن باب الاجتهاد كان مفتوحا في عصر الصحابة ثم التابعين إلى عهد الأئمة المجتهدين.

(3)- يقصد القرن الثامن للهجرة، وبالضبط نصفه الأول، حيث أشاد باجتهادات ابن تيمية وتلميذه ابن القيم.

(4)- الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ص 52 و53.

2. " فالحاجات قائمة اليوم للاجتهاد... قد يستبشر المرء بكثافة المبادرات الاجتهادية ... ولكن الذي يدعو لبعض القلق أن هذا الدخول الحي لساحة الاجتهاد قد حجب ضرورة التواضع على قضية المدخل والمنهج، فاستقراء الصادرات عن الحركة الفكرية الإسلامية الحديثة يكشف عن إبهام منهجي كأنه تغافل عامد [1] ... ووضوح المنهج حتى إن لم يكن صارما هو الذي يفضح الإِضْلال، ويُقوِّم الجنوح ... لذلك يلزم تأسيس المبادرات الاجتهادية جميعا على منهج معلوم صريح " [2].

3. " قد يذهب ذاهب إلى أن لنا في منهج أصول الفقه والأحكام والتشريع القديم عاصما من الزلل والفرقة ... فعلم الأصول منسوب إلى البيئة الثقافية التي نشأ فيها[3] ... ومن ذلك غدا علما نظريا مجردا يصلح للتأمل ... ولا يكاد يؤهل الماهر فيه لِأَنْ يولِّد فقها أو يمارس اجتهادا، هكذا كان مصيره في التاريخ، لم يؤذِن تمام صياغته بنهضة للفقه، بل يَبِس الفقه وتحجر من بعده، إلا في أحوال أفلت المجتهدون فيها عن المعهود الأصولي "[4].

الفرع الثاني: اعتبار أهلية الاجتهاد وشرائطه جملة مرنة وإدخال العوام فيه

يرى الترابي أن أهلية الاجتهاد لا تتأتى إلا لمن كان أكثر من غيره إلماما بعلوم الشريعة واللغة وبواقع الناس وعلوم العصر، إلا أن هذه الشروط جملة مرنة ينبغي أن لا نتشدد فيها وإلا ما وجدنا مجتهدا قط، كما أن للعوام نصيبا في الاجتهاد يتحدد أساسا في تقويم مجتهدي الأمة، وإعطائهم مراتبهم اللائقة بهم، وكذا في تقويم الشاذ من أقوال المجتهدين واختيار المستقيم منها. وفي هذا يقول:

1. "تقوم نظم لأهلية التصدي للاجتهاد تكفل تأسيس التفكير الديني على علم وافٍ يضبط الهوى الذاتي، ويقرب عناصر الفكر، فالمجتهد الأوثق هو الأتم من غيره

---

(1)- ثم ضرب أمثلة عن الاجتهادات المنحرفة، فذكر منها: اجتهادات من عطلوا القطعيات بحجة أن " المقاصد فوق النصوص "، وكذا اجتهادات الذين يتكلفون التأويلات لتبرير وتمرير ما يشتهي الغالبون، وكذا اجتهادات أصحاب العقائد اللادينية الذين يحرفون النصوص للتغرير بالمسلمين.

(2)- الترابي، منهجية الفقه والتشريع الإسلامي، ص 06.

(3)- يقصد تأثره بالمنطق الصوري، وقد ناقشته في ذلك أثناء كلامنا عن القياس عنده.

(4)- الترابي، منهجية الفقه والتشريع الإسلامي، ص 07 و08.

إحاطـة بعلـوم الشـريعة واللغـة والتراث، وإحاطـة كـذلك بعلـوم الواقـع الطبيعي والاجتماعي، وهما شعبتا العلم وحيا ونقلا، وتجربة وعقلا ... وتقدير أهلية الاجتهاد مسـألة نسـبية وإضـافية، ولكـن بعـض الكُتَّـاب المتنطعـين في الضـبط والـتحفظ يتوهمـون أنها درجـة معينـة تميز طبقـة المجتهـدين مـن عامـة الفقهـاء ... فـإذا عنينـا بدرجـة الاجتهـاد مرتبـة لهـا شـرائط معينـة، فمـا مِـن شـيء في دنيـا العلـم مـن هـذا القبيل" [(1)].

2. " والاجتهاد مثل الجهاد، ينبغي أن يكون فيه لكل مسلم نصيب ... الجهاد ليس تخصصا محصورا بل ينبغي أن يشيع بين المسلمين، وكذلك الاجتهاد: قد يتخصص في علوم الإسلام أو علوم القانون طائفة من الرجال، ولكن ينبغي أن يظل للشعب نصيب من الاجتهاد، يستطيع به أن يميز بين مقولات قادته وعلمائه، وأن يُقَوِّم الشاذ منهم، وأن يختار المستقيم، وأن يشارك في الشورى والمناصحة، وأن يختار المذهب الذي هو أقوم " [(2)].

3. " ولـئن كـان بعـض المنفعلـين بالإشـفاق القـديم مـن الحريـة يحـاولون كفكفـة الانطلاقة بتغليظ شروط الاجتهاد، وإرهاب المجتهدين في آرائهم مهما سلَّموا بإباحة الاجتهاد ... فضوابط الاجتهاد هوادٍ لا كوابح تعيق الحركة، وهي موجِّهات لمن يعالج الفقه أن يتأهل لذلك، وللمخاطَبين أن يقوِّموا المجتهدين حسب كسبهم من العلم والتقوى، وليست حدودا شكلية منضبطة يظل المتعلم مقلِّدا حتى يبلغ حرفها، ويظل المجتمع متميزا بها بين عامة معزولة عن تكليف التفكر في الدين، وشُذَّاذ يحتكرون أسراره " [(3)].

الفرع الثالث: الدعوة إلى الاجتهاد الجماعي وتأطير الدولة له

يـدعو الترابي إلى إقامة مجمعات يلتقي فيها العلماء ليتبادلوا الآراء في المسائل المستجدة؛ ذلك أن الإحاطة بجميع العلوم اللازمة للاجتهاد متعذرة بالنسبة لآحادهم. وينبغي للدولة أن يكون لها الدور الفعال في هذا الأمر، إضافة إلى عملها

(1)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 31 و32.

(2)- الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ص 45 و46.

(3)- الترابي، منهجية الفقه والتشريع الإسلامي، ص 05.

على تأهيل طلبة العلم للوصول إلى درجة الاجتهاد، وأخيرا تبني الآراء المجمع عليها وتقنينها لإلزام الناس بها. يقول الترابي في هذا المعنى:

1. " وإنه لجد عسير على مجتهد أو مفكر واحد أن يلم بكل هذه العلوم [1] من تلقاء كسبه الخاص، ولابدّ للدولة من أن تقيم معاهد للبحوث يتعاون فيها العلماء، فيأتي كل واحد متخصص بنصيب من العلم، ولا بد للدولة من الجامعات لتؤهل المتعلمين، وترتب الشهادات " [2].

2. " ويمكن للدولة من بعد تأهيل القانونين والفقهاء كذلك أن تمهد لهم أسباب التعاون وتبادل الرأي في المؤتمرات العلمية وفي الجامعات والمجلات العلمية؛ حتى يمكن للمجتهدين أن يتعاونوا. ولـمَّا كانت الحياة قد تشعَّبت وتركَّبت، بحيث لا يمكن لمجتهد واحد أن يحيط بكل شعاب عقيدة الإسلام سياسيها واقتصاديها وفقهيها وشعائريها ... فلا بد إذًا من أن تتناصر على ذلك جماعة من الفقهاء، ويمكن للمجتمع الحديث أن ينظم ذلك التعاون " [3].

3. " لكن الدولة الإسلامية الحديثة هي التي تعتمد عن طريق الشورى والأمر التنفيذي من آراء الفقهاء المتكاثرة المتوافرة ما تجعله سنة تضعه على الناس، وسيكون القانون الإسلامي في جملته قانونا مدونا، وتشريعات معتمَدة " [4].

الفرع الرابع: مجال الاجتهاد وأحقية المجتهد في الإتيان برأي جديد

يحدد الترابي مجال الاجتهاد في قضايا الأمة العامة المتعلقة بشؤون الاقتصاد والاجتماع والسياسة والعلاقات الدولية، ومعالجتها بفقه جديد، ولا غرابة عنده في إحداث رأي جديد لم يَقُلْ به السلف عن طريق الاجتهاد، بل إنه ينكر على من يتخوف من ذلك. أما مسائل الأحكام الفردية في العبادات والأحوال الشخصية فقد أشبعها المتقدمون درسا وبحثا، وتركوا فيها رصيدا ليس عليه مزيد

---

(1)- يقصد العلوم الشرعية التراثية وعلوم العصر المختلفة.

(2)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 33 و34.

(3)- الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ص 60 و61.

(4)- الترابي، المرجع نفسه، ص 61.

إلا قليلا. وما على المسلمين اليوم إلا بذل الجهد لعرضها بما يناسب العصر في منهجه وذوقه الذي رضيَه طريقا للتعلم. وهذه نُقُول عن الترابي تؤكد هذا المعنى:

1. " إن القضايا التي تجابهنا في مجتمع المسلمين اليوم إنما هي قضايا سياسية شرعية عامة أكثر منها قضايا خاصة ... أما قضايا الحكم والاقتصاد وقضايا العلاقات الخارجية مثلا فهي معطلة لديهم ومغفول عنها [1]، وإلى مثل هذه المشكلات ينبغي أن يتجه همنا الأكبر في تصور الأصول الفقهية واستنباط الأحكام الفرعية، ففي مجالها تواجهنا المشكلات والتحديات والأسئلة المحرجة " [2].

2. " أما قضايا الفقه التي تعني الفذ المسلم في شعائره وأسرته ونحو ذلك، فهي مما كان فقهنا التقليدي قد عكف عليها، وأوسعها بحثا وتنقيبا، فما تحتاج منا إلا إلى جهد محدود جدا في التحديد [3]، استكمالا لما حدث من مشكلات، وطرافة في وسائل الشرح والعرض " [4].

3. " وفي دوائر الذين يَدْعُون عموما لفتح باب الاجتهاد تجد من يبلغ به الفزع منتهاه إذ[5] صادف رأيا جديدا لم يقل به قائل من السلف، وكأن المقبول في المجتهد هو فقط أن ينقِّب حتى يجد في المسألة رأيا قديما يناسب الظروف، أو حجة جديدة تؤيد رأي إمام قديم، أما إذا تجرأ المفكر على توليد رأي جديد، أو فَنَّد الآراء القديمة جملة، فذلك يدعو للخوف المبالغ فيه على مصائر الدين، وإنما جُعِل الاجتهاد نظاما ثابتا في الحياة الدينية بظروفها المتجددة، لتتولد الآراء الجديدة؛ استجابة للتحديات المتقلبة، وأقدار التاريخ المتحركة " [6].

---

(1)- يقصد أن الفقهاء القدامى ركزوا على جوانب الحياة الخاصة المتمثلة في العبادات والأحوال الشخصية، وأهملوا جوانب الحياة العامة.

(2)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 19.

(3)- ضُبطت عنده هكذا: " التحديد "، وأظنها: " التجديد " بالجيم لا بالحاء؛ لدلالة السياق على ذلك.

(4)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 19 و20.

(5)- جاءت عنده: " إذ "، وأظن أنها: " إذا " سقطت الألف طباعةً.

(6)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 37 و38.

المطلب الثالث

مناقشة الترابي في نظرته للاجتهاد

بعد أن عرفنا نظرة الترابي للاجتهاد، سأبدأ الآن في مناقشة عناصر تلك النظرة وفق الفروع الأربعة الآتية:

الفرع الأول: مناقشة الترابي في فكرة (ضرورة فتح باب الاجتهاد وإيجاد منهج يضبطه)

رأينا كيف أن الترابي دعا إلى فتح باب الاجتهاد؛ لإيجاد الحلول المناسبة لما يطرحه عصرنا من قضايا لم تتحدث عنها النصوص الشرعية أصالة، ولا تعرض لها سلفنا بالاجتهاد فأعطوها ما يناسبها من أحكام، وفي الوقت نفسه وجدناه يثير قضية إيجاد منهج يقوم عليه الاجتهاد الحديث، وينفي صلاحية الأصول التراثية لِأَنْ يؤسَّس عليها هذا الاجتهاد.

ولي أن أناقشه ضمن الخطوات الآتية:

أولا: أوافق الترابي في دعوته إلى فتح باب الاجتهاد، وأقصد بفتحه تفعيله أكثر؛ لأن بابه لم يغلق أصلا حتى ندعو لفتحه، فإن بابه مفتوح دائما لكل من اكتسب أهلية وُلُوجِهِ، لكننا الآن في عصر أحوج ما نكون فيه إلى الاجتهاد من غيره من العصور؛ "نظرا للتغير الهائل الذي دخل الحياة الاجتماعية بعد الانقلاب الصناعي، والتطور التكنولوجي، والتواصل المادي العالمي، الذي جعل العالم الكبير كأنه بلدة صغيرة"[(1)]، فبواسطة تفعيل الاجتهاد، نواكب التجدد الواقع في الحياة المعاصرة، والتطور الحاصل في المجتمع الحديث، وبذلك نؤكِّد صلاحية شريعة الإسلام لكل زمان ومكان، ونثبت أنه بإمكانها أن تحكم في كل أمر من أمور الإنسان.

ثانيا: يُفهم من كلام الترابي: " وأصبح جانب كبير من الواقع الجديد خلوا من أي أحكام شرعية" [(2)] أن الاجتهاد الآن كأنه متوقف تماما، وأنه لم يواكب معطيات

---

(1)- القرضاوي، الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، ط 2، المكتب الإسلامي، بيروت ودمشق وعمَّان، 1418 هـ/ 1998 م، ص 10.

(2)- الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ص 53.

التطورات الحديثة، ولكن هذا غير صحيح؛ فلقد بينتُ عند مناقشتي له في نظرته للفقه الإسلامي أن هناك اجتهادات كثيرة ومتواصلة يقوم بها علماء المسلمين، سواء على مستوى أفرادهم، أو على مستوى المجمعات الفقهية المختلفة محلية كانت أم عالمية، وهذه الاجتهادات من شأنها أن تغطي حاجة المسلمين في هذه المجالات.

وهذا الأمر يقرره المختصون في الفقه الإسلامي، يقول الدكتور وهبة الزحيلي[1]: "واكب فقهاء العصر التطور والتقدم الاجتماعي والاقتصادي، وقدموا للأمة الجديد والكثير في هذا المجال، ولم يكونوا متخلفين عن القيام بواجب الاجتهاد الفردي أو الجماعي أو الإفتاء الرسمي، وذلك سواء في مجال الفتاوى الفردية، أو من طريق المؤتمرات والندوات الجماعية، وهو اتجاه واضح المعالم، وموفق بمشيئة الله تعالى، ومنسجم مع أصول الشريعة الغراء ونصوصها ومقاصدها العامة، وقواعدها الفقهية الكلية والجزئية، ومحقق لتطلعات المسلمين في كل زمان ومكان "[2].

هذا مع تسليمنا بأن بعض القضايا بحكم حساسيتها وكونها جديدة تماما عن الموروث الفقهي، كما هو الحال في بعض قضايا المعاملات المالية وبعض المسائل الطبية، فإنها قد تتطلب وقتا معينا للتروي، وتبادل الآراء بين المجتهدين فيما بينهم، وتظافر جهودهم مع العلماء المختصين في الميدان الذي تنتمي إليه القضية المعينة، فحاصل الأمر أن المسألة تحتاج إلى وقت للبتِّ في حكمها، وأنها ليست في عداد المنسيات، ولذا نجد الترابي نفسه وكأنه يتراجع عن حكمه السابق النافي لوجود اجتهادات لقضايا العصر، ويعترف بأنها موجودة وبكثرة، فيقول في ذلك: " قد يستبشر المرء بكثافة المبادرات الاجتهادية "[3] وإن كان قد انتقدها؛

---

(1)- ولد الدكتور وهبة الزحيلي في بلدة دير عطية من نواحي دمشق عام 1932 م، تخصصه الدقيق في الفقه وأصوله، وهو رئيس قسم الفقه الإسلامي ومذاهبه بكلية الشريعة بجامعة دمشق، تحصل على الدكتوراه عام 1963 م، وكانت أطروحته بعنوان: آثار الحرب في الفقه الإسلامي. من مؤلفاته: الفقه الإسلامي وأدلته، أصول الفقه الإسلامي، نظرية الضرورة الشرعية. ينظر في موقع الدكتور على شبكة الأنترنيت: WWW.ZUHAYLI.net

(2)- وهبة الزحيلي وجمال الدين عطية، تجديد الفقه الإسلامي، ص 231 و232.

(3)- الترابي، منهجية الفقه والتشريع الإسلامي، ص 06.

بسبب تأسُّسها – على حسب رأيه – على غير منهج يضبطها، وهو ما سأناقشه في النقطة الآتية.

ثالثا: إن دعوة الترابي لإيجاد منهج يضبط الاجتهاد المعاصر، وتهويله للقضية، خاصة عندما سماها: " الفوضى المنهجية " [1]، وعندما قال متَّهِما: " فاستقراء الصادرات عن الحركة الفكرية الإسلامية الحديثة يكشف عن إبهام منهجي كأنه تغافل عامد " [2].

هذه مسألة تُناقش على حسب الحالتين المختلفتين الآتيتين:

أ. إذا كان يقصد الذين يُميِّعون الاجتهاد برفع شعار" المقاصد فوق النصوص "، ومن خلاله يتجاوزون النصوص القطعية، أو الذين يصرِّفون الأحكام الشرعية حتى توافق ضغوط الواقع، أو الذين يتكلفون التأويلات لأجل تسويغ وتمرير ما يشتهي الغالبون، أو الذين يحرِّفون الكَلِمَ عن مواضعه لأجل التغرير بالمسلمين [3]، إذا كان الترابي يقصد هذه الأصناف التي أخلَّت بحقيقة الاجتهاد، وحرَّفته عن مساره، فإن كلامه يكون صحيحا تماما، فهؤلاء هم:

- إما ليسوا بأهل للاجتهاد، ومن ثَم وقعوا في الخلط والاضطراب.
- وإما أنهم أهل للاجتهاد، ولكنهم لم يُعمِلوا قواعد الاستنباط والاجتهاد التي وضعها علماء الأصول، وبناء على ذلك فقد ضيعوا المنهج الذي يعصمهم من الخطأ والزلل.

ب. أما إذا كان يقصد علماء المسلمين المجتهدين الصادقين، فإن كلامه يكون مجانبا للصواب؛ لأنهم يمتلكون الآلة المناسبة للاستنباط، المتمثلة في أصول الفقه، فهو المنهج الذي يضبط أصول الاستدلال، ويبين الأدلة الصحيحة من الزائفة، ويوضح الوجه الصحيح للاستدلال، ويُبعِد عملية الاستنباط عن الأهواء والميولات.

رابعا: يؤخذ على الترابي تصويره غير الواقعي ولا الموضوعي لتأثير أصول الفقه على الفقه، حين ذكر بأن تمام صياغة علم الأصول لم يُؤذِن بنهضة للفقه، بل وصف

---

(1)- الترابي، المرجع نفسه، ص 06.

(2)- الترابي، منهجية الفقه والتشريع الإسلامي، ص 06.

(3)- هذه الأصناف من الناس ذكرها الترابي في كتابه: " منهجية الفقه والتشريع الإسلامي " وهو يمُثِّل للفوضى المنهجية، ص 06.

الفقه بأنه يَبِس وتحجَّر "إلا في أحوال أفلت المجتهدون فيها عن المعهود الأصولي" [1]، إذن أين نحن من هذه الثروة الفقهية العظيمة الواردة عن المذاهب الفقهية الإسلامية المختلفة، التي لا أظن أنه تيسر مثلها لأمة غير الأمة الإسلامية؟! وأين نحن من جهود العلماء المعاصرين الكبيرة في إثراء الفقه الإسلامي؟! وهذا النتاج الفقهي الهائل كله – قديمه وحديثه – مؤسَّس على الأصول التراثية، فما من حكم فيه إلا وهو مأخوذ من كتاب الله تعالى، أو من سنة النبي ﷺ، توصل إليه الفقهاء باستعمال قواعد الأصول التفسيرية، أو أنه مستنِد إلى الإجماع، أو معتمِد على القياس، أو فيه إعمال للمصلحة المرسلة، أو بُنِيَ على سد الذرائع أو العرف الصحيح.

وعلى هذا، فإن ما ذهب إليه الترابي ما هو إلى مجرد ادعاء لا أساس له من الصحة في أرض الواقع، وأن استعمال مصطلح " يبس " و" تحجر " لا يليق بالفقه الإسلامي، مع أننا نسلِّم أن من الفقهاء من جمد على الموروث ولم يُحدِث فيه تغييرا إلا نادرا. لكن هذه الحالة لا تصدُق على جميع الفقهاء، بل إنني أذهب إلى أن طريقة المتون والشروح التي تُعاب على الفقه الإسلامي، فيها من الخير ما الله به عليم؛ إذ إنه بواسطتها تَلَقَّن عوام المسلمين ومبتدئو طلبة العلم الشرعي أحكام دينهم الأساسية وضبطوها، خاصة وأن كثيرا منها تتميز بالثبات وعدم التغير بتغير الزمان والمكان.

ومما يؤكد بأن ما ذهب إليه أنه مجرد ادعاء أنه لم يُبيِّن لنا الأحوال التي أفلت فيها المجتهدون عن المعهود الأصولي، ولم يُسَمِّ هؤلاء المجتهدين، وهذا ما يجعلني أشاطر الدكتور محمود الطحان رأيه في حركة الترابي التجديدية عندما قال: " اتسمت هذه الحركة بسمة الكلام العام من غير تمثيل، وهذه سمة تدل على أنه ليس هناك مشكلة واضحة تحتاج إلى حكم جديد، وإلا لضرب بها المثل، وأما الكلام العام فهو دعوى تحتاج إلى بينة " [2].

---

(1)- الترابي، منهجية الفقه والتشريع الإسلامي، ص 08.

(2)- الطحان، مفهوم التجديد، ص 07.

الفرع الثاني: مناقشة الترابي في نظرة (اعتبار أهلية الاجتهاد وشرائطه جملة مرنة وإدخال العوام فيه)

لقد رأينا أن الترابي يعتبر أهلية الاجتهاد شيئا نسبيا وإضافيا، إذ المجتهد الأوثق هو من كان أكثر من غيره إلماما بعلوم الشريعة واللغة وبواقع الناس وعلوم العصر، فهذه الأهلية جملة مرنة ليست لها شرائط منضبطة دقيقة، كما وجدناه يجعل جمهور المسلمين هو الحكم في تمييز الذي هو أعلم، متخذا من أعرافه مقاييس لتقويم المجتهدين والمفكرين.

وفيما يأتي سأناقشه في هذا المذهب:

أولا: لا أوافق الترابي في اعتبار أهلية الاجتهاد شيئا نسبيا وإضافيا، وأنها جملة مرنة ليست لها شرائط وضوابط دقيقة؛ لأن مرتبة الاجتهاد عظيمة جدا، فصاحبها كاشف عن الحكم الشرعي ومستنبِط له، فهو خليفة رسول الله ﷺ في أمته، يبحث ويجتهد، ثم يُظهِر الحكم الشرعي، فيلتزم به سائر الناس، وعلى هذا لزِم أن لا يتصدى للاجتهاد إلا من توفرت فيه شروط معينة، قرر معظمها جميع علماء الأصول قديما وحديثا، وقد ذكرناها في المطلب الأول من هذا المبحث، ولولا أن الاجتهاد ضُبط بتلك الشروط، لأصبح ميدانه مشاعا يدخله صغار طلبة العلم والجهلة من المسلمين، ولربما دخله أيضا المغرضون وأصحاب الأهواء، وحينها سيتقوَّل الناس على الشرع بغير علم، وسيُدخِلون فيه ما ليس منه، ويُخرجون منه ما هو منه، ويحدث الخلط والاضطراب.

هذا إضافة إلى " أنه من المعلوم بداهة أن لكل علم شروطا وقواعد، ولكل فن مقاييس وضوابط، ولكل أهل علم مراتب، ولكل أهل فن درجات، فكذلك للاجتهاد والمجتهد شروط معلومة، وللمجتهدين مراتب موسومة "[(1)].

وعلى هذا، فإن وضع شروط للاجتهاد في أي علم تقرره جميع العلوم، كما أشرت إلى ذلك عند مناقشتي للترابي في انتقاده للإجماع الأصولي، والعقول السليمة تؤيد ذلك. ومن ثَم يكون كلام الترابي الآتي مردودا: " فإذا عنينا بدرجة الاجتهاد

---

(1)- الخواص الشيخ العقاد، الاجتهاد والتجديد في الشريعة الإسلامية، ص 69.

مرتبة لها شرائط معينة فما من شيء في دنيا العلم من هذا القبيل " [(1)]، إذ إن الأمر بالعكس، فجميع العلوم لا تسمح لأحد أن يتصدى للاجتهاد والتنظير والتقعيد فيها، إلا لمن بلغ درجة معينة في العلم المعين، وتوفرت فيه شروط معينة، ولعل الشهادات العلمية الحديثة التي تمنحها الجامعات تَصُبُّ في هذا الغرض.

كما أنني أنتقد على الترابي استعماله لفظة " المتنطعين " عندما قال: "ولكن بعض الكُتَّاب المتنطعين في الضبط والتحفظ يتوهمون أنها [أي أهلية الاجتهاد] درجة معينة تميز طبقة المجتهدين من عامة الفقهاء" [(2)]، فكأنه يقصد بالمتنطعين علماء الأصول القدامى والمحدثين؛ لأنهم هم الذين وضعوا تلك الشروط، وهذا لا يليق بأعلام المسلمين حتى إذا كانوا مخطئين، إذ يجب أن نلتمس لهم الأعذار في حال الخطأ، فما بالك وهم مصيبون.

ثانيا: كل ما اشترطه في المجتهد – وإن كانت شروطا نسبية وإضافية ومرنة غير مضبوطة كما سبق وأن قلنا في النقطة السابقة –، كل ما اشترطه في المجتهد من إلمامه بعلوم الشريعة واللغة وبواقع الناس وبعلوم العصر، متضمَّن في شروط الأصوليين للاجتهاد، فقد اختصر المعرفة بالكتاب والسنة ومواضع الإجماع وأصول الفقه والمقاصد في مصطلح " علوم الشريعة ".

إلا أنه اشترط المعرفة باللغة بالنسبة للمجتهد لإيصال حكمه إلى الناس، وهذا مستشَف من قوله: " ولا يستطيع العالم أن يخوض في الاجتهاد دون أن يلم بعلوم الشريعة، ولا أن يُعبِّر عن نفسه دون معرفة اللغة " [(3)]، وهذا أمر مقبول، ولكن كان عليه أن يشترطها ابتداء للتعامل مع النصوص الشرعية، كما فعل الأصوليون؛ لكونها نزلت بلغة العرب.

وأما اشتراطه المعرفة بواقع الناس، فهذا أمر مسلَّم، وقد أورده الأصوليون عند الكلام عن أصل العرف على وجه الخصوص، ومنه قولهم: لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأمكنة والأزمان، وكذا قولهم: العادة محكَّمة، بل إن فيهم من اشترطه

---

(1)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص32.

(2)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص31.

(3)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص33.

صراحة، فقد نقل ابن القيم عن الإمام أحمد قوله: " لا ينبغي للرجل أن ينصب نفسه للفتيا حتى يكون فيه خمس خصال: أولها: أن تكون له نية ... والثانية: أن يكون له علم وحلم ووقار وسكينة. الثالثة: أن يكون قويا على ما هو فيه وعلى معرفته. الرابعة: الكفاية وإلا مضغه الناس. الخامسة: معرفة الناس " [(1)]، ثم قال ابن القيم عن "معرفة الناس": "فهذا أصل عظيم يحتاج إليه المفتي والحاكم ... وهو لجهله بالناس وأحوالهم وعوائدهم وعرفياتهم، لا يميز هذا من هذا، بل ينبغي له أن يكون فقيها في معرفة مكر الناس وخداعهم واحتيالهم وعوائدهم وعرفياتهم، فإن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والعوائد والأحوال، وذلك كله من دين الله"[(2)].

وأما المعرفة بعلوم العصر، ومن خلال ما مثَّل له بالإحصاء والاقتصاد عندما قال: " وما لم يعرف علوم الإحصاء لا يستطيع ترجيح رأي في الطلاق على رأي آخر باستقراء مدى النتائج التي تؤدي إليها فتواه ... وبغير الاقتصاد مثلا لا يتمكن الناظر في تقرير رأيه في الحاجة للنفقات في قوانين الأحوال الشخصية وفي مداها، فضلا عن الإفتاء في الأوضاع والأحكام المالية في الدولة الإسلامية " [(3)]، فهذا الأمر معمول به من قِبل الفقهاء والمجتهدين، وإن لم يسموه باسمه فيما يجب أن يُراعى عند إصدار الحكم، كأن يقولوا: لا بد من النظر في مآلات الأفعال، وقولهم: لا بد من معرفة أعراف الناس وعوائدهم. أما تفريعات كل علم، والخوض في تفاصيل نظرياته، فهذا أمر غير مطلوب.

ثالثا: لا أوافق الترابي في أن للعامي نصيبا في الاجتهاد بمعناه الاصطلاحي؛ إذ إن العلماء قرروا بأن مذهب العامي هو مذهب مفتيه [(4)]، فهو غير قادر على استفادة

---

(1)- ابن القيم، إعلام الموقعين، 4/ 199.

(2)- ابن القيم، المصدر نفسه، 4/ 204 و205.

(3)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 33.

(4)- بمعنى أن العامي يسأل أهل العلم المؤهلين العارفين الورعين، ثم يلتزم فتواهم. ينظر: الغزالي، المستصفى، ص 372 و373. وكذا: القرطبي، أحكام القرآن، 11/ 272. وكذا: الشوكاني، إرشاد الفحول، ص450 و451.

الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، وليس بإمكانه إجراء العلل، والنظر في المصالح والمآلات وغير ذلك؛ لأن هذا الأمر موكول إلى أهل العلم.

وأما تشبيه الاجتهاد بالجهاد عندما قال: " والاجتهاد مثل الجهاد ينبغي أن يكون فيه لكل مسلم نصيب " [1]، فإن كان يقصد بالاجتهاد المعنى اللغوي الذي هو بذل الجهد والوسع، وهذا في متناول كل مسلم يريد أن يخدم دين الله تعالى في المجال الذي هو متخصص فيه، وبالقدر الذي يستطيعه، فهذا كلام سليم.

ولكن لا أظن أنه يقصد المعنى اللغوي للاجتهاد، بل إنه يقصد المعنى الاصطلاحي؛ بدليل أنه قال في موضع آخر: "فإذًا يمكن أن نحتكم إلى الرأي العام المسلم، ونطمئن إلى سلامة فطرة المسلمين، حتى لو كان جهالا في أن يضبطوا مدى الاختلاف ومجال التفرق، وأن يحصروا ذلك الخلاف في مذاهب معتمدة محصورة"[2]، وهنا يُقال له: وهل الفطرة السليمة المصحوبة بالجهل كافية لضبط الخلاف الواقع بين المجتهدين في المسائل المختلفة؟ [3]

كلا؛ إن الأحكام الشرعية حينئذ ستصبح مزاجا صرفا. هذا إضافة إلى أن الجهاد يختلف عن الاجتهاد؛ إذ إن العامي يمكنه أن يجاهد في سبيل الله بجميع صنوف الجهاد، بالمال والنفس واللسان، ولذلك نجد الآيات [4] التي تحث على الجهاد تخاطب المسلمين جميعا، ولا تستثني [5] إلا أصحاب الأعذار كالمريض والأعرج والأعمى، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ انفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ ﴾ [التوبة: 41]، بينما الاجتهاد لا يقدر عليه إلا العلماء، ولذلك أسندته الآيات [6] إليهم، بل حذرت [7] من التقول على الله بغير علم؛ حتى لا

(1)- الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ص 45.

(2)- الترابي، المرجع نفسه، ص 58.

(3)- هذا الاستفهام مقتبس من: محمد بوركاب، المصالح المرسلة، ص 565.

(4)- من هذه الآيات: 190 – 194 من سورة البقرة، 74 – 76 من سورة النساء، 45 من سورة الأنفال.

(5)- من الآيات التي تستثني أصحاب الأعذار: 91 – 92 من سورة التوبة، 17 من سورة الفتح.

(6)- مرت آيات معنا عند مناقشتنا للترابي في نظرته للإجماع، وعند بيان حكم الاجتهاد عند كلامنا عن الاجتهاد عند الأصوليين، من ذلك: الآية 73 من سورة النساء، والآية 07 من سورة الأنبياء.

(7)- من ذلك: الآية 33 من سورة الأعراف، والآية 36 من سورة الإسراء.

يتجرأ جريء على أحكام الله تعالى، ولا ريب أن العوام ليسوا بأهل للعلم.

رابعا: وهنا أسجل مؤاخذة على الترابي عندما تحدث عن مرتبة المجتهد بما يشبه الاستخفاف: " ويضل المجتمع متميزا بها، بين عامة معزولة عن تكليف التفكر في الدين، وشذاذ يحتكرون أسراره "[1]، ويقول في موضع آخر: " أصبحت تصف شخصا يلبس زيًّا بعينه، ويصل درجة بعينها، وله مستوى محدد، وينعزل عن العامة من المسلمين "[2].

أيعقل أن يقال هذا عن علماء المسلمين: " شذاذ "؟! وما يضير العالم المجتهد إذا لبس زيا معينا، فإن أقل ما يقال فيه أنه يليق بمقامه كعين من أعيان الأمة، ناهيك على أنه أقرب إلى الهيئة التي كان عليها النبي ﷺ من تغطية الرأس ولبس القميص.

أما الدرجة والمستوى المعيَّنيْن فإنهما يتمثلان في شرائط الاجتهاد التي تؤهله إلى أن يكون قادرا على استنباط الأحكام الشرعية.

وأما كونه ينعزل عن الناس، فهذا مما لا يُصدِّقه الواقع، فإن علماء المسلمين يتواصلون مع الناس عبر وسائل الإعلام المختلفة: مواقعهم على شبكة الأنترنيت، القنوات المسموعة والمرئية، الكتب والمجلات والجرائد، بل هم يجوبون العالم، ويتعرفون عن أحوال المسلمين، ويستقبلونهم إما مباشرة في بيوتهم، أو في أماكن أعمالهم، أو في المساجد ودور العلم المختلفة، أو عبر الهواتف والفاكسات. فأين هي هذه العزلة؟! بل وإن انعزلوا وقتًا ما، فلأجل التفرغ لبحث المسائل وإبداء الرأي فيها؛ لإفادة المسلمين بها بعد ذلك.

خامسا: هذا، وإني وجدت الترابي يصرح وبطريقة لا مجال للشك أو التأويل فيها، أن الاجتهاد ينبغي أن يكون حرًّا خاليا من الشروط، ومشاعا في متناول الجميع، وهذا عندما قال: " ولا نتواصى اليوم بالمحافظة، بل لا ينبغي إطلاق الدعوة إلى الاعتدال؛ لأننا لو اعتدلنا نكون قد ظلمنا، ولو اقتصدنا نكون قد فرطنا. فالمطلوب أن نتلقى

(1)- الترابي، منهجية الفقه والتشريع الإسلامي، ص 05.

(2)- الترابي، العمل الإسلامي المعاصر (مقال سابق)، ص 16.

اليوم من حصة الكلام كل منبهة منعشة منشطة، وأن نشيع من الدين ما يناسب المقام، وما يقتضي الحال كالتدبر والاجتهاد والتبليغ والدعوة. وإني لا أتخوف على المسلمين كثيرا من الانفلات بهذه الحرية والنهضة "[1]، ويقول في موضع آخر: " وإذا لم نربِّ المسلمين في عهد الدعوة والحركة على الاجتهاد الحر والخلاف الواسع ... فإننا سنواجه فتنة عظيمة تُسلِّمنا إلى الفوضى أو إلى الجمود "[2].

المتأمل في هذا الكلام يلاحظ خطورة ما يدعو إليه الترابي، ذلك أن تربية المسلم المعاصر على التدبر في آيات الله الكونية، أو في تعاليم الإسلام السمحة، وتربيته وتعويده على تحمل مسؤولية الدعوة إلى الله تعالى وتبليغ أحكامه إلى الناس، أمر جميل ومطلوب، ونحن في أمس الحاجة إليه. ولكن أن نُدخِله مجال الاجتهاد وهو لا يملك أدواته، فإن النتيجة سوف تكون سلبية على عكس ما تصور الترابي، وما معظم مآسي المسلمين اليوم إلا نتاج تجرئ بعضهم - وخصوصا فئة الشباب وبعض من صغار طلبة العلم - على دين الله، فأفتوا بغير علم، فضلوا وأضلوا. أما إذا أُسند الاجتهاد إلى أهله، فإننا سنرى الانضباط والاستقرار وسير الأمور على أحسن وجه.

الفرع الثالث: مناقشة الترابي في دعوته إلى (الاجتهاد الجماعي وتأطير الدولة له)

عرفنا أن الترابي قد دعا إلى إقامة مجمعات يلتقي فيها العلماء؛ ليتبادلوا الآراء في المسائل المستجدة، وقد أسس دعوته هذه على اعتبار أن العلوم اللازمة للاجتهاد متعذرة بالنسبة لآحادهم، كما عرفنا أنه يريد للدولة أن يكون لها دور فعال في هذا الأمر، فتتبنى الآراء الفقهية وتقننها؛ لإلزام الناس بها. وسأناقشه في هذه النظرة ضمن النقاط الآتية:

أولا: أشاطر الترابي الرأي في عقد المجامع الفقهية، ليلتقي فيها العلماء، فيتبادلون وجهات النظر، ويكمِّل بعضهم بعضا في الرأي. وهذا ما ذكرته عند كلامي عن "الإجماع المعاصر" الذي من شأنه أن يعطي للمسائل الجديدة المعقدة أحكاما شرعية مناسبة؛ إذ إن طبيعة هذه المسائل لا يكفيها في أغلب الأحوال اجتهاد الفرد

(1)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 40.

(2)- الترابي، المرجع نفسه، ص 45.

من العلماء، بل هي في حاجة إلى اجتهاد الجماعة منهم، الأمر الذي يجعل التصورات للمسائل أعمق، والآراء أسد وأدق. وهذا النوع من الاجتهاد دعا إليه كثير من العلماء المعاصرين [1].

ويجدُر بي في هذا المقام أن أنقل نماذج من آرائهم فيه، وأكتفي بما يأتي:

1. ما جاء في قرار المؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة، المنعقد في شهر شوال سنة 1383 هـ، من أن السبيل لمراعاة المصالح، ومواجهة الحوادث المتجددة، هو الاجتهاد الجماعي [2].

2. يقول الشيخ عبد الوهاب خلاف: " الذين لهم الاجتهاد بالرأي هم الجماعة التشريعية، التي توافرت في كل واحد منهم المؤهلات الاجتهادية، التي قررها علماء الشرع الإسلامي، فلا يسوغ الاجتهاد بالرأي لفرد مهما أوتي من المواهب، واستكمل من المؤهلات ... فباجتهاد الجماعة التشريعية المتوافرة في أفرادها شرائط الاجتهاد، تُنْفَى الفوضى التشريعية وتشعب الاختلافات " [3].

3. ويقول الدكتور جمال الدين عطية وهو يتحدث عن الإجماع والاجتهاد: "ونحن أحوج ما نكون إلى تحويل هذين الأصلين العظيمين ... إلى مؤسسة منظمة تباشر الاجتهاد الجماعي بما يغطي الوظيفة التشريعية في أمرين:

- في المسائل التي سبق بحثها من قِبل الفقهاء السابقين؛ حيث تقوم مؤسسة الاجتهاد بالاختيار – بين الآراء المتعددة – للرأي الذي ترى الأخذ به في عصرنا الحاضر، وفي ظروف كل بلد إسلامي بما يناسبه.

---

(1)- نَقَل الدكتور شعبان محمد إسماعيل القول بضرورة الاجتهاد الجماعي عن: عبد الوهاب خلاف، وعلي حسب الله، وأحمد محمد شاكر، والقرضاوي، وزكريا البري، ومحمد الدسوقي. ينظر: شعبان محمد إسماعيل، الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه، ط 1، 1417 هـ / 1998 م، دار البشائر الإسلامية ببيروت، دار الصابوني بحلب وبيروت، ص 117 وما بعدها. كما وجدت محمود الطحان ومحمد عبد القادر أبو فارس يقولان بهذا الرأي. ينظر: الطحان، مفهوم التجديد، ص 32. وكذا: محمد عبد القادر أبو فارس، الشورى وقضايا الاجتهاد الجماعي، ص 61 وما بعدها.

(2)- عزت ذلك له: نادية العمري، الاجتهاد في الإسلام، ص 264. وتبنت المؤلِّفة الرأي القائل بالاجتهاد الجماعي.

(3)- خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ص 13.

- وفي المسائل المستحدثة؛ أي التي جدَّت ولم تُبحث من قِبل الفقهاء السابقين، فتقوم مؤسسة الاجتهاد بالتوصل إلى الحكم الشرعي لها بالمنهج الشرعي للاجتهاد"[1].

ومن خلال هذه النقول، يمكن أن نقول بأن دعوة الترابي إلى الاجتهاد الجماعي ما هي إلا امتداد لدعوات العلماء المعاصرين. وبما أن تلك الدعوات لم تبق مجرد دعوة نظرية، بل أصبحت مجسدة في أرض الواقع، من خلال المجمعات الفقهية المختلفة، وإن كانت تحتاج إلى تفعيل أكثر، فكان من الإنصاف أن يشير إلى هذه الجهود ويثمِّنها، وإن شاء أبدى عليها الملاحظات التي يراها مناسبة لإثراء تلك الجهود، لا أن يُغفلها تماما وكأنها غير موجودة.

ثانيا: مع أنني شاطرت الترابي في دعوته للاجتهاد الجماعي، إلا أن هذه الدعوة لا تعني إلغاء الاجتهاد الفردي، فإن هذا الأخير تبقى له أهميته ومكانته؛ ذلك أن بعض القضايا تكون بسيطة، ليست ذات شأن كبير بالنسبة إلى جماعة المسلمين، أو أن طبيعتها واضحة، بحيث يستطيع الفرد من المجتهدين أن يتحكَّم فيها ويسيطر عليها، ويكشف عن حكم الشرع فيها، فمثل هذه القضايا يكفي فيها الاجتهاد الفردي.

هذا إضافة إلى أن الاجتهاد الفردي هو المنطلَق للاجتهاد الجماعي؛ فإنه لا معنى لاجتماع المجتهدين وتبادل آرائهم، إذا لم يَسبِق لقاءهم اجتهادٌ من أفرادهم كلٍّ على حدة.

وهذا ما نبَّه إليه الدكتور القرضاوي عندما أشاد بالاجتهاد الجماعي وبيَّن محاسنه [2]، ثم قال: " على أن هذا الاجتهاد الجماعي لا يقضي على اجتهاد الأفراد، ولا يغني عنه. ذلك أن الذي ينير الطريق إلى الاجتهاد الجماعي هو البحوث الأصلية المخدومة التي يقدمها أفراد المجتهدين، لتناقش مناقشة جماعية، ويَصدُر فيها بعد البحث والحوار قرار المجمع المذكور بالإجماع أو الأغلبية " [3].

---

(1)- جمال الدين عطية، النظرية العامة للشريعة الإسلامية، ص 195.

(2)- قال القرضاوي عن محاسن الاجتهاد الجماعي: " فرأي الجماعة أقرب إلى الصواب من رأي الفرد، مهما علا كعبه في العلم، فقد يلمح شخص جانبا في الموضوع لا ينتبه له آخر، وقد يحفظ شخص ما يغيب عن غيره، وقد تُبرز المناقشة نقاطا خافية، أو تُجلي أمورا كانت غامضة، أو تذكِّر بأشياء كانت منسية، وهذا من بركات الشورى ". ينظر: القرضاوي، الاجتهاد المعاصر، ص 103.

(3)- القرضاوي، الاجتهاد المعاصر، ص 105.

ثالثا: إن رأي الترابي في عدم إمكانية وجود المجتهد الذي تجتمع فيه شروط الاجتهاد جميعها، رأي فيه نظر؛ فإننا إذا كنا قد وجدنا في القرون السابقة من بلغ مرتبة الاجتهاد، وتحققت فيه شروطها، مع بُعد المسافة، وصعوبة التنقل، وندرة المراجع، فإنه من باب أولى أن نجد المجتهدين المؤهلين في هذا العصر، حيث تطور وسائل الاتصال، وسهولة تلقي المعلومات، وتوفر المراجع.

وقد وجدت الإمام محمد بن الحسن الحجوي (1) يقرر بصراحة أن تحصيل علوم الاجتهاد في زماننا أيسر مما كان في السابق؛ " بسبب أهل الفضل الذين اعتنوا بالمطابع، وطبعوا الكتب المعينة على الاجتهاد، وأن ظهور الطباعة نقل العلم من طور إلى طور، وقد كان المتقدمون يعانون مشاق عظيمة في كتْب الكتب، ويحتاجون لمادة مالية وزمن طويل. أما بعد ظهور الطباعة ... فقد تيسر ما كان عسيرا " (2)، هذا في عهده – رحمه الله –، فماذا يقول لو رأى وسائل المواصلات والإعلام التي جعلت العالم قرية صغيرة؟

وإذا قيل إنه مع يسر تحصيل علوم الاجتهاد في هذا العصر، إلا أن الهمم قد ضعُفت، فعزَّ أن تجد الذي يصل إلى درجة الاجتهاد المطلق، بحيث تجتمع فيه شروط الاجتهاد جميعها، ومن ثمة يمكنه أن يجتهد في جميع المسائل التي تُثار. فأقول: إنه يُتغلب على هذا بالحكم بجواز تجزئة الاجتهاد (3)؛ إذ إن المجتهد الجزئي هو الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد في جميع المسائل، وإنما بلغ هذه المرتبة في مسألة معينة، أو في باب معين من أبواب الفقه.

---

(1)- هو محمد بن الحسن، الحجوي، الثعالبي، الفاسي، ولد سنة 1291 هـ، وتوفي سنة 1376 هـ، فقيه مالكي، تلقى علوم اللغة والدين بشكل أساس من جامع القرويين، له فضل كبير على أهل المغرب الأقصى من حيث التعليم والدعوة والإرشاد وتولي بعض المناصب الحكومية. ينظر: الحجوي، الفكر السامي، 1/ 09 وما بعدها. (ترجم الحجوي في هذا الكتاب لنفسه).

(2)- الحجوي، الفكر السامي، 2/ 499.

(3)- ينظر في مسألة " تجزئة الاجتهاد ": ابن القيم، إعلام الموقعين، 4/ 214. وكذا: الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 424.

رابعا: أوافق الترابي في جعله للدولة دورا فعالا في إعداد طلبة العلم وتأهيلهم للوصول إلى درجة الاجتهاد، وإن كان الترابي لم يعط طريقة معينة ينبغي أن تسلكها الدولة في ذلك، إلا أنني أرى أن ذلك يتم وفق المحاور الثلاثة الآتية [(1)]:

1. تُلقِّن الطالب العلوم العامة التي تؤهله تأهيلا شرعيا، وتبني فيه الأسس العامة لفهم الشريعة، من حفظٍ للقرآن الكريم، وجوانب من السنة، ودراسة علوم القرآن، وطرائق التفسير ومناهجه، ومصطلح الحديث، وعلوم العربية، وأصول الفقه، مع التركيز على المقاصد الشرعية.

2. تُعلِّمه الفقه بطريقة الفهم والحوار المفتوح، وفق العلوم العامة التي درسها الطالب، حتى تتكون لديه الملَكة الفقهية في أبواب الفقه بابًا بابًا، مع التركيز على جانب التدريب العملي على كيفية الوصول إلى الأحكام الشرعية من خلال القواعد الأصولية.

3. تُعلِّمه مجموعة من العلوم والثقافات العامة التي يحتاجها المجتهد في زماننا، والتي تُبصِّره بواقع الأمة وما يجري في جوانب الحياة المختلفة، فيستفيد من بعض العلوم المعاصرة كعلم الاجتماع والنفس والاقتصاد والبيولوجيا، ويكفيه في ذلك أن يتبصَّر آراء المختصين في هذه العلوم، مما له علاقة بجوانب الحياة العملية التي يدرسها ويجتهد في معرفة أحكامها.

خامسا: إن دعوة الترابي إلى تبني الدولة للآراء الاجتهادية وتقنينها ليلتزم الناس بها، والتي أكد عليها عندما خصها بعنوان في كتابه: "تجديد أصول الفقه الإسلامي" سماه: "التقنين" قال في مطلعه: " وعلى الدولة أخيرا حين تَصْدُرُ الآراء والمذاهب أن تعقد الشورى، وتقنن الآراء والأحكام المعتمدة " [(2)]، هذه الفكرة مقبولة، وقد بيّنت عند مناقشتي لأصل الإجماع في نظر الترابي أن تبني الحاكم للرأي الفقهي من شأنه

---

(1)- هذه المحاور مقتبسة من: عبد المعز عبد العزيز حريز، شرائط الاجتهاد بين النظرية والتطبيق المعاصر، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، ع 50، 1423 هـ / 2002 م، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، ص 284.

(2)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 35.

أن يرفع الخلاف الذي قد يشتد أمره بين الناس، وأن هذا الأمر مقرَّر عند الأصوليين قديما وحديثا.

وفي هذا المقام أضيف فأقول: إن تقنين الأحكام المختارة مسلك جيد، ذلك أنه يسهِّل عملية الرجوع إليها من قِبل القضاة وجهاز الحسبة والمسؤولين التنفيذيين الذين أَوْكَلَتْ إليهم الدولة إدارة جوانب الحياة المختلفة.

وهذا المسلك قد تنبهت له الدولة الإسلامية لما كانت ممثَّلة في الدولة العثمانية، قبل دعوة الترابي إليه، فكانت هي صاحبة الخطوة الأولى في ميدان تقنين الفقه الإسلامي، وذلك لما رأت " الحاجة ماسة إلى تقنين أحكام المعاملات، فألفت جملة من كبار الفقهاء برئاسة وزير العدل؛ لتخيُّر أحكام المعاملات من الفقه الحنفي ... ثم وضعت تلك اللجنة الأحكام التي اختارها [1] على شكل مواد بلغت (1851) مادة، ثم صدر أمر الدولة بالعمل بها في: 26 شعبان 1293 هـ، وسميت بمجلة " الأحكام العدلية "، وصارت هي القانون المدني للدولة العثمانية " [2].

بل إن الدول المسلمة الحديثة قد نَحَتْ هذا المنحى فيما يتعلق بالأحوال الشخصية، ومنها " الجزائر " عندما أصدرت قانون الأسرة تحت رقم: 84 – 11، المؤرخ في: 09 رمضان 1404 هـ، الموافق لـ: 09 يونيو سنة 1984 م، وهو ساري المفعول لحد كتابة هذه الأسطر.

ويلاحَظ على التقنين أنه يكون مجديا وحَسَنَ الأثر إذا ضُبط بالأمرين الآتيين:

1. أن يُعرض أي قانون يُراد أن يوضع على مجمع علمي إسلامي، ليقول فيه كلمته، ويحسُن أن يكون مجمعا عالميا غير خاضع للسلطة المحلية [3].

---

(1)- أظن أن الصواب أن يقول: " اختارتها "، لا " اختارها "؛ لدلالة السياق على ذلك.

(2)- عبد الكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ط 14، مؤسسة الرسالة، 1417 هـ / 1996 م، ص 128.

(3)- القرضاوي، الاجتهاد المعاصر، ص 49، بتصرف.

2. أن تلتزم الدولة بإحداث التعديل فيه إذا ما تبين أن بعض مواده أدى تطبيقها إلى مآلات سلبية، أو أن بعض المواد تصبح أحكامها بمرور الزمن وتغير الظروف غير مناسبة.

الفرع الرابع: مناقشة الترابي في رأيه في (مجال الاجتهاد وأحقية المجتهد في الإتيان برأي جديد)

لقد رأينا أن الترابي حدد مجال الاجتهاد المطلوب اليوم في قضايا الأمة العامة، ذاهبا إلى أن رصيدنا الفقهي فيما يتعلق بالأحكام الفردية كاف لا نحتاج فيه إلى كثير زيادة، إلا في طريقة عرض تلك المادة الفقهية الموروثة بما يناسب العصر. كما ذهب إلى جواز إحداث رأي فقهي جديد لم يَسبِق للفقهاء القدامى أن قررّوه.

وسأناقشه في هذا الرأي ضمن البنود الآتية:

الأول: فيما يخص مجال الاجتهاد الذي حدده الترابي فيما سماه بـ: " فقه التدين العام " [1] والذي يشمل أمور السياسة والاقتصاد والعلاقات الدولية، فهو أمر مقبول، بل لا بد منه، هذا من جهة التوسع فيه، والاهتمام به أكثر؛ " لأن ظروف العصر جعلتها [2] في مقدمة اهتمامات الفكر البشري، وبحكم واقعية الإسلام وشموليته، لَزِم تجلية موقفه من هذه المسائل وتقديم الحلول لهذه المشاكل " [3].

وأما أن نرمي علماء المسلمين بأنهم أهملوا البحث في هذا الجانب، وغفلوا عنه، فهذا غير مسلَّم، وقد فندته عند مناقشتي للترابي في نظرته للفقه الإسلامي.

وأضيف هنا معتذرا لعلماء المسلمين المعاصرين فأقول: إن عدم التوسع في بعض المجالات الفقهية التي تطلبها الحياة المعاصرة من قِبل الفقهاء المعاصرين مرده إلى إبعاد الشريعة عن التبني الرسمي في التطبيق من قِبل حكومات المسلمين اليوم. فلو أن هذه الحكومات تبَّنت تحكيم الشريعة الإسلامية في جميع ميادين الحياة، لوجد العلماء أنفسهم أمام أمر واقع، فيجتهدون ويبدعون، وينشطون في

(1)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 14.

(2)- أي: مسائل فقه التدين العام.

(3)- مصطفى باجو، المنهج العلمي لدراسة أصول الفقه (مقال سابق)، ص 25.

ذلك أيما نشاط؛ لأنهم وجدوا الآذان الصاغية، والأرضية الخصبة التي تجعل اجتهاداتهم وإبداعاتهم تدخل حيز التنفيذ. أَمَا وأن الحكومات المسلمة قد تبنت القوانين الوضعية، فإن هذا الاجتهاد الشرعي يضمر ويَقِل نتاجه فيما يتعلق بمجالات الحياة العامة.

وأما دعوته لتجديد أصول الاستنباط عندما قال: "وإلى مثل هذه المشكلات ينبغي أن يتجه همنا الأكبر في تصور الأصول الفقهية واستنباط الأحكام الفرعية"[1]، فأقول عنها: أما استنباط الأحكام الفرعية لمشكلات العصر فَنَعَمْ، وأما البحث عن أصول جديدة فَلاَ؛ إذ إننا لسنا في حاجة إليها، فالقواعد الأصولية والفقهية الموروثة عن العلماء السابقين فيها ما يكفي لأَنْ نجد فيه الحلول لمثل تلك القضايا، ولعل فيما ذكرته في عوامل سعة الفقه الإسلامي ومرونته ما هو موفٍ للغرض.

الثاني: ما ذهب إليه الترابي من أن فقه التدين الفردي [2] يغني فيه ما كتبه الأوائل، إلا من حيث التجديد في طريقة العرض، فهذا مذهب مقبول إلى حد ما، إذ لا يسع المجتهد فيه إلا اختيار وترجيح رأي عن آخر، وإعادة النظر في المسائل التي تتغير بتغير الأحوال والأزمان، وكذا ضرورة السلاسة وحسن عرض المادة الأصولية والفقهية لطلبة العلم خصوصا، ولكافة الناس عموما، إضافة إلى ربط عرض الأحكام الشرعية ببيان حِكم تشريعها ومقاصده؛ لربط الناس بدينهم، وطمأنتهم أكثر بجدوى تشريعه، خاصة وأننا في زمن حالة العالم الإسلامي فيه متدهورة، ومرتبته فيما يتعلق بالرقي الحضاري ومصاف الأمم متدنية، وأعداؤه في الخارج والداخل يكيدون له ويثيرون حول تشريعه الشبهات.

الثالث: أوافق الترابي في رأيه القاضي بإمكان المجتهد إحداث رأي جديد في مسألة ما، سواء أكانت المسألة جديدة لم يعرفها أسلافنا، ومن ثَم يجتهد فيها ابتداء، وبذلك تتبين صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان، أو كانت المسألة قديمة، ولكن يرى

(1)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 19.

(2)- أي: ما تعلق من الأحكام بالعبادات والأحوال الشخصية. ينظر: الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص13 و14.

المجتهد بناء على الدليل أن رأي الأوائل في المسألة ضعيف، أو لا يناسب عصرنا على حسب المقتضيات الشرعية.

وفي هذا يقول القرضاوي عند حديثه عن الاجتهاد الإنشائي: " ونعني بالاجتهاد الإنشائي استنباط حكم جديد في مسألة من المسائل لم يقل به أحد من السابقين، سواء كانت المسألة قديمة أو جديدة "[1]، وجَعْلُ الاجتهاد سائغا في المسائل القديمة؛ لأن " بعض الوقائع والأمور القديمة قد يطرأ عليها من الأحوال والأوصاف ما يغير طبيعتها أو حجمها أو تأثيرها، فلا يلائمها ما حكم به الأقدمون، أو ما أفتوا به في شأنها "[2].

ومع هذا، فإنني لا أتفق مع الترابي عندما عاب على علماء المسلمين إيثارهم الأحوط عند استنباط الأحكام الشرعية، وهذا عندما قال: " واقرأ إن شئت لمتأخرة العلماء تجدهم يؤثرون الأسلم والأحوط والأضبط وهكذا "[3]، فما العيب في الورع والاحتياط في الدين وترك ما فيه شبهة، وهو هدي النبي ﷺ عندما قال: « الْحَلاَلُ بَيِّنٌ، وَالْحَرَامُ بَيِّنٌ، وَبَيْنَهُمَا مُشَبَّهَاتٌ لاَ يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنِ اتَّقَى الْمُشَبَّهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ كَرَاعٍ يَرْعَى حَوْلَ الْحِمَى، يُوشِكُ أَنْ يُوَاقِعَهُ، أَلاَ وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى، أَلاَ إِنَّ حِمَى اللَّهِ فِي أَرْضِهِ مَحَارِمُهُ »[4].

والمتأخرية الواردة في كلام الترابي السابق كأنه يريد أن يشير بها إلى أن هذا الأسلوب طارئ على الفقه الإسلامي، ظهر فقط في العهود المتأخرة زمن الانحطاط العلمي، وأنه لم يكن في صدر الإسلام، وهذا غير صحيح، فإن علماء السلف كانوا يتَّبعون طريقة إيثار الأحوط والأسلم.

ولي أن أدلل على ذلك بموقفٍ لعالم جليل من أهل القرون الثلاثة الفاضلة، اتفقت الأمة على إمامته، وهو الإمام البخاري، فإنه كان يتَّبع هذا

---

(1)- القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص126.

(2)- القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص 101.

(3)- الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 40.

(4)- رواه البخاري في صحيحه عن النعمان بن بشير رضي الله عنه، كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه وعرضه، 19/1.

الأسلوب في صحيحه، ومن ذلك أنه بعد أن ساق حديث الذي جامع فلم يُنزل، وفيه قال النبي ﷺ: «يَغْسِلُ مَا مَسَّ الْمَرْأَةَ مِنْهُ، ثُمَّ يَتَوَضَّأُ وَيُصَلِّي»[1]، وهو معارَض بحديث: «إِذَا جَلَسَ بَيْنَ شُعَبِهَا الأَرْبَعِ، ثُمَّ جَهَدَهَا، فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ»[2]، قال البخاري -رحمه الله-: " الغسل أحوط ".

وعلى هذا فإن الإتيان بجديد في الفقه مقبول، على أن يكون ذلك مبنيا على الدليل، ومن غير تسيُّب وتمييع للاجتهاد؛ إذ إنه لا بد من الاحتياط للدين.

(1)- رواه البخاري في صحيحه عن أُبَيٍّ بن كعب رضي الله عنه، كتاب الغسل، باب غسل ما يصيب من رطوبة فرج المرأة، 76/1.

(2)- رواه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه، كتاب الغسل، باب إذا التقى الختانان، 76/1.

خاتمة

بعد هذه المصاحَبة العلمية الممتعة التي قمت بها مع دعوات التجديد في أصول الفقه عموما، ودعوة الدكتور حسن الترابي على وجه الخصوص، أَصِلُ الآن إلى نهاية هذا البحث، ولكن قبل الافتراق أود أن ألخص أهم النتائج التي توصلت إليها من خلاله، وأُرفِقها ببعض الاقتراحات والتوصيات التي أرى أنها تزيد في خدمة موضوعه، محاولا في الأخير إعطاء نظرة خاصة للتجديد في أصول الفقه.

أولا: أهم نتائج البحث:

1. إن علم أصول الفقه وضعه المسلمون لأجل ضبط أصول الاستنباط والاستدلال، وإيضاح الوجه الصحيح له، وإعطاء الحوادث الجديدة ما يناسبها من الأحكام، وليُبعِد عملية الاستنباط عن الأهواء والميولات.

2. علم الأصول قواعده لغوية شرعية منطقية ثابتة ومستقرة، فمهما اختلفت المسألة التي يُبحث لها عن حكم شرعي، فإن القواعد الأصولية تنطبق عليها، فلا تتأثر في مضمونها بتغير الأمكنة والأزمنة.

3. التجديد في مفهومه الشرعي لا يعني الجديد الذي لا مثال له سابق، بل هو عودة إلى التراث الأصيل الثري الذي نسيه الناس، أو غفلوا عنه، أو أهملوه؛ لأسباب متعددة، وجعلوا مكانه، أو ألحقوا به ما ليس منه، مما جعله غير قادر على القيام بدوره المنوط به، مع مراعاة طريقة عرضه والتعامل معه بما يناسب متطلبات العصر.

4. دعوات التجديد في أصول الفقه على مستوى شكله كلها يصدُق عليها مسمى التجديد بمعناه الاصطلاحي، فهي لم تأت من فراغ، بل اعتمدت على المصادر الأصولية التراثية، وعملها اقتصر على إعادة الصياغة بما يناسب لغة العصر، وكذا الترجيح بين الآراء الأصولية التي كانت محل خلاف عند القدامى.

5. دعوات التجديد في أصول الفقه على مستوى مضمونه، سواء التي كانت متعلقة بمواضيع أصولية مخصوصة، أو التي تعلقت بالمادة الأصولية كلها، تتراوح بين

المقبول الذي يصدق عليه مسمى التجديد بمعناه الاصطلاحي، وبين الذي يحتاج إلى نظر وتمحيص للحكم عليه، إذ إنه أقرب إلى الجديد منه إلى التجديد.

6. يُعد الترابي من الأوائل الذين دعوا إلى التجديد في أصول الفقه، بل ومن الحريصين جدا على هذه القضية، ودعوته تندرج ضمن دعوات التجديد في مضمون أصول الفقه كله، وهي متولدة أساسا عن نظرته الخاصة للفقه الإسلامي.

7. عدم موضوعية الترابي عندما جنح إلى التعميم في تصويره للفقه الإسلامي الموروث، حيث وصفه بأنه برمته –باستثناء ما تعلق بالشعائر والأحوال الشخصية– لا يفي بحاجات هذا العصر، وأن علماء المسلمين لم يكونوا في المستوى المطلوب منهم، وأنهم كانوا –ولا يزالون– بعيدين عن واقع الأمة؛ إذ إن الوقائع التاريخية، والنتاج الفقهي للعلماء القدامى والمحدثين يثبت عكس الذي ذهب إليه.

8. لم يأت الترابي بجديد، بل إنه قال بما هو مقرر عند الأصوليين في غالب محتويات المسائل الآتية:

أ- قوله بحجية الكتاب والسنة، إلا أنه يدعو إلى تجديد طريقة فهمهما واستنباط الأحكام منهما، ولكنه لم يحدد عناصر هذه الطريقة، مما جعلها دعوى لا قيمة لها من الناحية العلمية عندما لم ترتبط بالتوضيح والبيان.

ب- دعوته للتركيز على دور الحاكم، من حيث إعطاؤه حق إصدار الأحكام وتبني مسائل الإجماع، ولكن يُعاب عليه نظرته غير المنصفة للتاريخ الإسلامي ولخلفاء المسلمين، وكذا نفيه عناية علماء المسلمين بأمر الحاكم فيما يتعلق بالتشريع.

ج- قوله بحجية المصالح المرسلة، وإن سماها في بعض الأحيان بالقياس الواسع، وكذا قوله بحجية الاستحسان.

د- ضرورة معرفة أسباب نزول الآيات وورود الأحاديث، مع تنقيح مناط حكمها؛ لتعديته إلى مثيلات تلك الأحداث.

هـ- ضرورة نظر المجتهد في مآلات ونتائج الأخذ بفتواه على مستوى الفرد والمجتمع؛ حتى يكون حكمه صائبا.

ي- أحقية المجتهد في الإتيان برأي جديد، سواء أكانت المسألة جديدة لم يعرفها السلف، فيجتهد فيها ابتداء، أو كانت قديمة يرى المجتهد أن حكم الأوائل فيها لا يناسب عصرنا على حسب المقتضيات الشرعية.

9. الصورة المثلى للإجماع في الوقت الحاضر أن يُجسَّد في " الاجتهاد الجماعي "، وهذا ما دعا إليه كثير من المعاصرين، وطبقوه في المجمعات الفقهية المختلفة، ووافقهم الترابي عليه من حيث الفكرة، وإن لم يُشِر إلى مجهوداتهم.

10. تأثَّر الترابي بالنزعة السياسية في تصويره لأصل الإجماع، وكذا لموضوع الاجتهاد، كما تأثر بالفكر الغربي الحديث الذي ثار على الكنيسة؛ لِمَا رأى فيها من التعسف والانحراف ومناوءة العلم، حيث نظر الترابي بالمنظار نفسه إلى فقهاء المسلمين ونتاجهم العلمي.

11. علماء الأصول وضعوا شروطا للقياس من شأنها أن تضبطه وتصونه من القول بالهوى والتشهي، ولم يتأثروا في ذلك بالمنطق اليوناني، كما ذهب إلى ذلك الترابي، بل إن استعمال القياس أشارت إليه النصوص الشرعية، واستخدمه الصحابة ﷺ.

12. سداد رأي الترابي في جواز الاستفادة من تجارب غير المسلمين إذا حققت لنا المصلحة، ولم تخالف شرعنا، إلا أن هذا الحكم يوصَل بأصل المصلحة المرسلة لا بالاستصحاب أو بشرعِ من قبلنا كما تصور الترابي.

13. سداد رأي الترابي في دعوته إلى العناية بالقضايا العامة للمسلمين، وتوجيه الاجتهاد إليها، والاكتفاء في القضايا التعبدية والأسرية بما هو مقرر في التراث الفقهي، مع ضرورة عرضها بما يناسب لغة العصر، إلا أنه يؤخذ عليه تنكُّره شبه التام لجهود علماء المسلمين في هذا المجال.

14. الترابي لا يعني بمصطلح التجديد " الإحياء " و" الرجوع إلى الأصل " فقط، بل إنه يعني به " الجديد " [1] أيضا، ولكنه لم يأت بجديد ذي بال، وهذا ملاحَظ من خلال:

(1)- صرّح الترابي ذاته بهذه النتيجة. ينظر: الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ص 173.

أ- تصويره لطريقة انعقاد الإجماع بجعله في شكل استفتاء شعبي، مع أن هذه الطريقة يرفضها الشرع ابتداء، ويتعذر تحقيقها واقعا.

ب- إعطاؤه العوام حق الاجتهاد، وهذا مسلك غير علمي، وفيه من الخطورة على الدين ما فيه.

ج- عرضه لفكرة القياس الفطري الحر المجرد من الضوابط التي وضعها الأصوليون، وهذا يؤدي حتما إلى التقول على الشرع بالهوى والتشهي.

د- دعوته للتوسع في أصل الاستصحاب، ولكن دعوته هذه فيما عرضه منها إما كانت غير خارجة عن المعهود الأصولي، أو إنها أدخلت الاستصحاب في أصل العرف، أو إنها كانت مجملة خالية من البيان والتوضيح، الأمر الذي جعلها دعوى لا قيمة لها.

هـ- دعوته لإيجاد منهج غير أصول الفقه الموروث يضبط الاجتهاد، ولكنه لم يعط دقائق هذا المنهج، وما أعطاه وجدناه إما مردودا من الناحية الشرعية والواقعية، أو وجدناه مقررا عند علماء الأصول القدامى والمحدثين.

15. الترابي ينطلق من مقدمات غير مسلَّمة، ثم يبني عليها نتائج معينة، كما فعل في الإجماع عندما صور أن العامة كانت تستشار في القضايا الشرعية في صدر الإسلام، ثم سُلبت حقها، وكما فعل في القياس عندما قال بأنه تأثر بالمنطق الصوري، ومن ثَم كان ضيقا. والمقدمات إذا كانت خاطئة أنتجت نتائج خاطئة.

16. يؤخذ على الترابي استعماله لبعض المصطلحات التي فيها نوع من الاستخفاف بالتراث الإسلامي ونتاج العلماء القدامى، مثل: الأنابيش، الفقه التقليدي، الفقه المتحجر، القياس التقليدي، علم الأصول التقليدي، والإكثار من ذكر الجمود والتخلف والانحطاط.

17. عدم أكاديمية الكتابة عند الترابي؛ وذلك بإهماله للمنهجية المتعارف عليها في البحث العلمي، فهو ينسب المواقف والأفكار إلى فقهاء المسلمين وحكامهم وتاريخهم، ويُطلِق الأحكام، ولكنه لا يوثِّق، ولا يحيل على المصادر التي أخذ منها، ولا يتحرى ولا يتروى في إصدار الحكم الذي سيتبناه، إضافة إلى أن أفكاره في الموضوع الأصولي

الواحد تأتي متفرقة غير مرتبة، ومكتوبة بلغته الخاصة التي تختلف عن لغة الأصوليين.

18. آراء الترابي الأصولية في أغلبها ثابتة رغم امتداد الزمن، وتغير الظروف، فإن ما أبداه من رأي منذ أكثر من عشرين سنة، هو نفسه الذي يعرضه مؤخرا في كتاباته ومحاضراته وحواراته. فما تقرأه عن الإجماع والاجتهاد مثلا في رسالته القديمة "تجديد أصول الفقه الإسلامي" في طبعة سنة 1980 م، هو نفسه الذي تجده في كتابه الجديد " السياسة والحكم " في طبعة سنة 2004 م.

19. إن آراء الترابي في الشريعة عموما، وفي أصول الفقه خصوصا، رغم غرابتها في كثير من الأحيان، وخروجها عن المعهود المتعارف عليه عند علماء السلف والخلف، ترجع إلى كونه بثها في بيئة ضعيفة الثقافة الإسلامية [1]، وإلا فإن هذه الآراء التي عليها كثير من المآخذ كان من المفروض أن يُنْتَبَه لها، فتناقَش وتصوَّب وهي في مهدها.

ثانيا: توصيات واقتراحات:

هناك جملة من التوصيات والاقتراحات العلمية والعملية، رأيت أن أثبتها في خاتمة هذا البحث، وذلك من باب النصيحة لإخواني من طلبة العلم، ومن باب الحرص على مصير الدين والدعوة الإسلامية في الوقت الحاضر. وأوجز ذلك في النقاط الآتية:

1. إن فكر الدكتور حسن الترابي ونتاجه العلمي يمكن أن يكون محل دراسة من قِبل الباحثين، سواء في شكل مذكرات ليسانس أو ماجستير، أو في بحوث خاصة. ولعل من أهم النواحي التي يمكن أن تُدرس لهذه الشخصية ما يأتي:

أ- آراؤه العقدية: كنظرته لأهل الكتاب، وحقيقة الردة، وقضية نزول عيسى عليه السلام، وموقفه من السنة والشيعة.

ب- آراؤه في الحديث وعلومه: كرأيه في عدالة الصحابة، وموقفه من صحيح البخاري، وتأويله لمعاني بعض الأحاديث النبوية.

---

(1)- الترابي نفسه يعترف بهذه النتيجة. ينظر: الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص 44.

ج- آراؤه الفقهية: كنظرته لبعض الأحكام المتعلقة بالمرأة، وموقفه من شعيرة الجهاد والحدود الشرعية ومسألة الغناء.

2. عقد مؤتمرات عالمية يُستدعى لها كبار علماء المسلمين والباحثين المختصين في الفقه وأصوله من الذين يوثق بعلمهم وورعهم من شتى بقاع العالم؛ لدراسة موضوع التجديد في أصول الفقه، لبيان صلاحية الأصول - في عمومها - لِأَنْ يؤسَّس عليها الفقه واستنباط الأحكام لقضايا العصر، وبيان المساحة التي يمكن أن يحدث فيها تجديد وإضافة، وبيان من يقوم بهذا الاجتهاد والتجديد؛ وهذا طمأنة لنفوس صغار طلبة العلم الشرعي، والمثقفين من المسلمين الذين لهم عاطفة إسلامية واطلاع على شيء من علوم الشريعة. وهذه الطمأنة تكون بدرء الشبهات التي تثيرها ظاهرة الدعوة إلى تجديد علم أصول الفقه.

3. إن مقام القيادة لأي جماعة فكرية أو عقائدية يتطلب من القائد استشعار الوكالة عن جماعته وأتباعه، وأنه الناطق بلسانهم في نظر الناس، مهما أمعن في تصوير ما يحرره بأنه رأي شخصي، وهذا الأمر يلزمه بأن يحسب على نفسه العبارات، وأن يتحرى في انتقاء الألفاظ والمصطلحات، وأن يتثبت في اتخاذ المواقف والقرارات؛ لأن كل ذلك سيُحسب عن الجماعة، إضافة إلى أن مقام الزعامة في ذاته ذو أثر بعيد وفاعلية عظيمة في نفوس الأتباع، الأمر الذي يجعل لآرائه وزنا ثقيلا عندهم، كثيرا ما يأخذونها عنه دون نظر أو تمحيص، خاصة وأن غالبيتهم من العوام، ضعيفي الثقافة، قليلي الاطلاع، يُضْفُون القداسة على رأي القائد الزعيم.

4. لا مانع من أن يَلِجَ مجال الدراسات الإسلامية أي باحث وأي مفكر، مهما كان اختصاصه الأصلي، سواء كان طبيبا أو مهندسا أو صحافيا أو فيلسوفا أو سياسيا أو قانونيا، ولكن المطلوب من هؤلاء وأمثالهم أن يتريثوا وأن يتواضعوا بقدر تواضع اطلاعهم وتفقههم واستيعابهم لهذا المجال، ومطلوب منهم أيضا أن ينظروا بعين التقدير والتقديم إلى من هم أهل اختصاص وتَمَكُّنٍ ورسوخ في ذلك المجال، مثلما يُطلب من غيرهم أن ينظر إليهم بهذه النظرة في مجال تخصصهم وتمكنهم ورسوخهم.

ثالثا: تصوّر خاص للتجديد في علم أصول الفقه:

أحاول أن أضع في آخر هذه الخاتمة تصورا خاصا لعملية التجديد في أصول الفقه، وذلك بما يتفق مع المفهوم الشرعي للتجديد، وأحصر هذا التصور في النقاط الآتية:

1. تكشيف التراث الأصولي، والسعي إلى جعْله بين أيدي الباحثين بكل طرق التيسير، وذلك بعمل مكانز وفهارس ومعاجم لعلم الأصول، مع استخدام تقنيات الإعلام الآلي في ذلك.

2. تصفية علم الأصول من المسائل التي ليست منه، كبعض القضايا الكلامية والمنطقية واللغوية، وهذا في التدريس والكتابة الأصولية الحديثة، وتصفية كل مسألة من الأقوال التي ليست لها حجة ولا برهان قوي، والخلافات التي ظهر أنها لفظية لا يترتب عليها أثر [1].

3. التحقيق العلمي للمسائل الأصولية المتنازع فيها بين الأصوليين، وذلك بإفرادها بالبحث والتأليف، وبيان الراجح من الأقوال بالدليل والبرهان [2].

4. عرض المادة الأصولية - تدريسا وكتابة - عرضا موضوعيا مبسطا قريب المأخذ، على أن يقوم بذلك مؤلفون وباحثون وأساتذة متخصصون.

5. العناية بالجانب التطبيقي لعلم الأصول، الذي يُعنى بأمرين أساسيْن:

أ- استقراء النصوص الشرعية في القرآن والسنة، والنصوص العربية من شعر ونثر، المتعلقة بالقاعدة الأصولية المعيَّنة؛ لتأكيد صحة حكم تلك القاعدة.

ب- إيراد الفروع الفقهية للقواعد الأصولية؛ لاستيعاب القواعد بشكل جيد من قِبَل طلبة العلم الذين يُهيأون للاجتهاد، وذلك عندما تتبين كيفية الوصول إلى تلك الفروع من خلال تلك القواعد.

6. تحويل الإجماع والاجتهاد إلى مؤسسات مستقلة خارجة عن وصاية الدول وتأثيرها، هذه المؤسسات تمارس الاجتهاد الجماعي الذي يشمل علماء الشريعة

---

(1)- وهذا الأمر نبه إليه الإمام الشاطبي منذ القرن الثامن الهجري. ينظر: الشاطبي، الموافقات، 1/ 42.

(2)- وهذا العمل هو الذي أراد الشوكاني أن يقوم به في كتابه: " إرشاد الفحول "، ولكن هذا لا يعني أنه لم يدع لمن بعده شيئا؛ فباب تحقيق المسائل الأصولية ما زال مفتوحا.

أساسا، وعلماء الكون والقانون والعلوم الإنسانية على سبيل الاستعانة بهم في المسائل التي لها علاقة بتخصصاتهم. ومهمة هذه المؤسسات النظر في قضايا المسلمين المستجَدة، وإعطاء الحكم الشرعي لها، مع نشر الأحكام المنبثقة عنها بواسطة وسائل الإعلام المختلفة التي ينبغي أن تُهيأ لها: مواقع على شبكة الأنترنيت، وبرامج على القنوات الفضائية، ومجلات دورية.

7. الاهتمام بمعرفة " مقاصد الشريعة الإسلامية " وتنمية دراساتها وأبحاثها، والعمل على وضع قواعد وضوابط لها.

وفي الختام أقول: إن مشكلة المسلمين اليوم ليست في عدم وجود منهج يعتمدون عليه لمجابهة المستجدات، وإنما مشكلتهم الحقيقية في ابتعادهم عن دينهم، وانبهارهم بالحضارة الغربية المادية الزائفة، وحدوث الهوة العميقة بينهم وبين نتاج علمائهم القدامى، ومساهمات علمائهم المعاصرين، وعدم تحكيم ولاة أمورهم للشريعة الإسلامية. فلو أن المسلمين عادوا جميعا حكاما ومحكومين لأحكام دينهم وآراء علمائهم، فإنهم سيجدون في تراثهم وإبداع علمائهم واجتهاداتهم القديمة والحديثة ما يكفل لهم حياة سعيدة في الدنيا والآخرة. ومن بين العلوم الكفيلة بالمساهمة في إحداث هذا الإسعاد "أصول الفقه" العتيد، الذي هو من أعظم ما أنتج العقل الإسلامي؛ ففي قواعده وأدلته الإجمالية من السعة والمرونة ما يجعله يستوعب كل جديد، "وإنه لمن حق المسلمين أن يفخروا بهذا العلم وما فيه من دقة وكمال" [(1)]، وإنه ليُعد بحق "من أعظم العلوم الشرعية، وأجلها قدرا، وأكثرها فائدة" [(2)].

وأخيرا، فهذا ما تيسرت كتابته في هذا الموضوع، فما أصبت فيه فمن الله تعالى، وما أخطأت فيه أو قصَّرت فمن نفسي ومن الشيطان، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وصل اللهم وسلِّم على محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

---

(1)- عبد الحميد مدكور، المنهج في علم أصول الفقه، ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي، جامعة الأمير عبد القادر والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، قسنطينة، (9-12) سبتمبر 1989 م، ص 38.

(2)- ابن خلدون، المقدمة، ص 359.

قائمة المصادر والمراجع

أولا: الكتب:

أ- القرآن الكريم و علومه:
- القرآن الكريم.
1- أسباب النزول، الواحدي، بدون رقم ط، قصر الكتاب بالبليدة، ودار الضياء بقسنطينة، بدون تاريخ ط.
2- التحرير والتنوير، ابن عاشور، بدون رقم ط، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.
3- التفسير الكبير، الرازي، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ ط.
4- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، تصحيح أبو إسحاق إبراهيم أطفيش، بدون رقم ط، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون تاريخ ط.
5- علم التفسير، عبد المنعم النمر، ط1، دار الكتاب اللبناني ببيروت، ودار الكتاب المصري بالقاهرة، 1405هـ/ 1985 م.
6- لا نسخ في القرآن، أحمد حجازي السقا، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، 1398هـ /1978م.
7- مناهل العرفان في علوم القرآن، الزرقاني، ط 3، دار الكتاب العربي، بيروت، 1419هـ/ 1999 م.
ب- الحديث النبوي وعلومه:
8- تدريب الراوي، السيوطي، ت : عبد الوهاب عبد اللطيف، ط 1، دار الفكر، بدون مكان ولا تاريخ ط.
9- جامع الترمذي، الترمذي، إعداد : هشام سمير البخاري، بدون رقم ط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1415هـ/1995م.
10- سنن أبي داود، أبو داود، ت : محيي الدين عبد الحميد، بدون رقم ط، دار الفكر، بدون مكان ولا تاريخ ط.
11- صحيح البخاري، البخاري، بدون رقم ط، دار الفكر، بدون مكان ط، 1401هـ/1981م.
12- صحيح مسلم، مسلم، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، بدون رقم ط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ ط.
13- عون المعبود، شمس الحق عظيم آبادي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1410 هـ /1990 م.
14- فتح الباري، ابن حجر العسقلاني، بعناية : محمد فؤاد عبد الباقي وآخرون، ، ط 1، دار الريان للتراث، القاهرة، 1407 هـ/ 1986 م.
15- فيض القدير، المناوي، ط2، دار الفكر، بدون مكان ط، 1391 هـ/ 1972 م.
16- المستدرك، الحاكم، بدون رقم ط، دار الكتاب العربي، بدون مكان ولا تاريخ ط.
17- المصنف، عبد الرزاق الصنعاني، ت : حبيب الرحمن الأعظمي، بدون رقم ط، منشورات المجلس العلمي، بيروت، بدون تاريخ ط.

18- الموطأ الإمام مالك، ت : بشار عواد معروف ومحمود محمد خليل، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1413هـ/1993م.
ج- الفقه الإسلامي:
- الفقه الحنفي:
19- شرح فتح القدير، الكمال بن الهمام، ط 2، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ ط.
- الفقه المالكي:
20- مواهب الجليل، الحطاب، ط 3، دار الفكر، بدون مكان ط، 1412هـ/ 1992 م.
- الفقه الشافعي:
21- روضة الطالبين، النووي، ت : عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، بدون رقم ط، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ ط.
- الفقه الحنبلي:
22- المغني، ابن قدامة، بدون رقم ط، دار الكتاب العربي، بيروت، 1403هـ/ 1983 م.
- كتب فقهية معاصرة:
23- تجديد الفقه الإسلامي، جمال الدين عطية ووهبة الزحيلي، ط 2، دار الفكر المعاصر ببيروت، ودار الفكر بدمشق، 1422 هـ/ 2002 م.
24- التعريف بالفقه الإسلامي، محمد فوزي فيض الله، ط 1، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1418هـ/1998م.
25- الربا وأكل المال بالباطل، محمد زكي عبد البر، ط2، دار القلم، الكويت، 1406هـ/ 1986م.
26- السياسة والحكم، الترابي، ط 2، دار الساقي، بيروت، 2004 م.
27- الضمانات الفردية في الشريعة الإسلامية، أحمد حمد، بدون رقم ط، دار القلم، الكويت، 1401هـ/1981م.
28- فتاوى مصطفى الزرقا، مصطفى الزرقا، بعناية : مجد أحمد مكي، ط1، دار القلم، دمشق، 1420هـ/1999م.
29- الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية، محمد مصطفى شلبي، بدون رقم ط، الدار الجامعية، بيروت، 1982م.
30- المدخل الفقهي العام، مصطفى الزرقا، ط10، مطبعة طربين، دمشق، 1387هـ/1968 م.
31- وفاء الفقه الإسلامي لحاجات هذا العصر وكل عصر، أحمد عبد الغفور عطار، ط2، بدون دار النشر، مكة المكرمة، 1399 هـ/ 1979 م.
د- أصول الفقه الإسلامي:
32- الإبهاج، السبكي، ت : شعبان محمد إسماعيل، بدون رقم ط، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1401هـ/1981م.

33- أثر الأدلة المختلف فيها، مصطفى ديب البغا، ط2، دار القلم، دمشق وبيروت، 1413هـ/1993م.
34- الاجتهاد : النص - الواقع - المصلحة، أحمد الريسوني ومحمد جمال باروت، ط 1، دار الفكر، دمشق، 1420 هـ/ 2000 م.
35- الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه، شعبان محمد إسماعيل، ط1، دار البشائر الإسلامية ببيروت، ودار الصابوني بحلب وبيروت، 1417هـ/1998م.
36- الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، يوسف القرضاوي، ط2، المكتب الإسلامي، بيروت ودمشق وعمان، 1418هـ/1998م.
37- الاجتهاد في الإسلام، نادية العمري، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1405هـ/1985م.
38- الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، يوسف القرضاوي، ط2، دار القلم، الكويت، 1410هـ/1989م.
39- الاجتهاد والتجديد في الشريعة الإسلامية، الخواض الشيخ العقاد، ط 1، دار الجيل، بيروت، 1418هـ/1998م.
40- الإجماع بين النظرية والتطبيق، أحمد حمد، ط1، دار القلم، الكويت، 1403هـ/1982م.
41- الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، بدون رقم ط، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ ط.
42- الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ت: سيد الجميلي، ط 3، دار الكتاب العربي، بيروت، 1418هـ/1998م.
43- إرشاد الفحول، الشوكاني، ت : محمد سعيد البدري، ط 7، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1417 هـ/ 1997 م.
44- الأشباه والنظائر، ابن نجيم، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413 هـ/1993م.
45- الأشباه والنظائر، السبكي، ت : عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ/ 1991 م.
46- الأشباه والنظائر، السيوطي، ت: علي مالكي، بدون رقم ط، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1359هـ.
47- أصول البزدوي مع كشف الأسرار، عبد العزيز البخاري، بدون رقم ط، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، بدون تاريخ ط.
48- الأصول العامة للفقه المقارن، محمد تقي الحكيم، ط2، مؤسسة آل البيت، بدون مكان ط، 1979م.
49- أصول الفقه : تاريخه ورجاله، شعبان محمد إسماعيل، ط 1، دار المريخ، الرياض، 1401هـ/1981م.
50- أصول الفقه، أبو زهرة، بدون رقم ط، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ ط.
51- أصول الفقه، الخضري، ط7، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1412 هـ/ 1991 م.
52- أصول الفقه الإسلامي، محمد مصطفى شلبي، بدون رقم ط، دار النهضة العربية، بيروت، 1406هـ/1986م.

53- أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ط1، دار الفكر بالجزائر، ودار الفكر بدمشق، 1406هـ/1986م.
54- إعلام الموقعين، ابن القيم، مراجعة : طه عبد الرؤوف، بدون رقم ط، مكتبة الكليات الأزهرية، الأزهر، بدون تاريخ ط.
55- البحر المحيط، الزركشي، ط 1، دار الكتبى، بدون مكان ط، 1414هـ / 1994 م.
56- التبصرة، الشيرازي، ت : محمد حسن هيتو، تصوير عن ط1، دار الفكر، دمشق، 1403هـ/1983م.
57- تجديد أصول الفقه الإسلامي، الترابي، بدون ط، دار الوفاء، جيجل، بدون تاريخ ط.
58- تعليل الأحكام، محمد مصطفى شلبي، ط 2، دار النهضة العربية، بيروت، بدون تاريخ ط.
59- تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، محمد أديب صالح، ط 3، المكتب الإسلامي، بيروت ودمشق، 1403هـ/1984م.
60- تفعيل مقاصد الشريعة، جمال الدين عطية، ط1، دار الفكر، دمشق، 1422 هـ/ 2001 م.
61- التقرير والتحبير، ابن أمير الحاج، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ/1983م.
62- تقنين أصول الفقه، محمد زكي عبد البر، ط2، دار التراث، القاهرة، 1409 هـ/ 1989م.
63- تيسير التحرير، أمير بادشاه، بدون رقم ط، دار الفكر، بدون مكان ولا تاريخ ط.
64- الرسالة، الشافعي، ت: خالد السبع العلمي وزهير شفيق الكبي، ط1، دار الكتب، بيروت، 1420هـ/1999م.
65- روضة الناظر، ابن قدامة، راجعه: سيف الدين الكاتب، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1401هـ/1981م.
66- السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، محمد الغزالي، دار الصديقية، الجزائر، 1410هـ/1989م.
67- السنة والتشريع، عبد المنعم النمر، بدون رقم ط، دار الكتاب اللبناني ببيروت، ودار الكتاب المصري بالقاهرة، بدون تاريخ ط.
68- شرح الكوكب المنير، ابن النجار، ت: محمد الزحيلي ونزيه حماد، بدون رقم ط، مكتبة العبيكان، الرياض، 1413 هـ/ 1993م.
69- شرح تنقيح الفصول، القرافي، ط1، مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة، ودار الفكر ببيروت، 1393هـ/1973م.
70- ضوابط المصلحة، البوطي، بدون رقم ط، مؤسسة الرسالة، بيروت، بدون تاريخ ط.
71- العرف والعادة في رأي الفقهاء، أحمد فهمي أبو سنة، ط2، المطبعة، بدون مكان ط، 1412هـ/1992م.
72- علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ط1، الزهراء، الجزائر، 1990 م.
73- الفروق، القرافي، بدون رقم ط، عالم الكتب، بيروت، بدون تاريخ ط.

74- الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي، ت : عادل بن يوسف العزازي، ط1، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، 1417هـ/1996م.
75- الفكر الأصولي، عبد الوهاب أبو سليمان، ط1، دار الشروق، جدة، 1403 هـ/ 1983 م.
76- القواعد الأصولية : تحديد وتأصيل، مسعود فلوسي، ط1، مطابع عمار قرفي، باتنة، 1415هـ/1995م.
77- كيف نتعامل مع السنة؟ معالم وضوابط، يوسف القرضاوي، بدون رقم ط، دار الكتب، الجزائر، 1991 م.
78- المحصول، الرازي، ت : طه جابر العلواني، ط 3، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1417 هـ/1997 م.
79- المذكرة، الشنقيطي، بدون رقم ط، الدار السلفية، الجزائر، بدون تاريخ ط.
80- المستصفى، الغزالي، ت : محمد عبد السلام عبد الشافي، بدون رقم ط، دار الكتب العلمية، بيروت 1417 هـ/ 1996 م.
81- مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، عبد الوهاب خلاف، ط 6، دار القلم، الكويت، 1414هـ/ 1993م.
82- المصالح المرسلة وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي، محمد بوركاب، ط1، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، 1423هـ/2002م.
83- معالم أصول الفقه، الجيزاني، ط 2، دار ابن الجوزي، الدمام، 1419 هـ/ 1998 م.
84- مقاصد الشريعة، عبد الجبار الرفاعي، ط1، دار الفكر، دمشق، 1422 هـ/ 2002م.
85- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، ط5، مؤسسة علال الفاسي، بدون مكان ط، 1993م.
86- منهاج الوصول إلى علم الأصول (مع شرحه "نهاية السول" للإسنوي وحاشية الشرح "سلم الوصول" لمحمد بخيت المطيعي)، البيضاوي، بدون رقم ط، عالم الكتب، بيروت، 1982 م.
87- المنهج في علم أصول الفقه، عبد الحميد مدكور، ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي، جامعة الأمير عبد القادر والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، قسنطينة، (9 – 12) سبتمبر 1989 م.
88- الموافقات، الشاطبي، ت : عبد الله دراز، بدون رقم ط، دار الفكر العربي، مصر، بدون تاريخ ط.
89- الميسر في أصول الفقه، إبراهيم سلقيني، ط1، دار الفكر المعاصر ببيروت، ودار الفكر بدمشق، 1411هـ/1991م.
90- نظرية الاجتهاد، أحمد الذروي، ط1، دار الشروق، جدة، 1403هـ/1983م.
91- النظرية العامة للشريعة، جمال الدين عطية، ط1، مطبعة المدينة، بدون مكان ط، 1407هـ/1988م.
92- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني، ط 1، المكتبة السلفية، الدار البيضاء، 1411هـ/ 1990م.

93- نهاية السول (بهامش التقرير والتحبير لابن أمير الحاج)، الإسنوي، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ ط.

94- الواضح في أصول الفقه، محمد سليمان الأشقر، ط 4، دار النفائس، عمان، 1412هـ/1992م.

95- الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ط7، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1419هـ/1998م.

هـ- التاريخ والتراجم:

96- ابن حزم، أبو زهرة، بدون رقم ط، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ ط.

97- ابن حنبل، أبو زهرة، بدون رقم ط، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ ط.

98- أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية، محمد عمارة، ط1، دار الشروق، القاهرة وبيروت، 1407هـ/1987م.

99- الاستيعاب، ابن عبد البر، ت : علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ/1995م.

100- الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر، ت : طه محمد الزيني، ط1، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1397هـ/1977م.

101- الأعلام، الزركلي، ط 7، دار العلم للملايين، بيروت، 1986 م.

102- الإمام محمد بن الحسن الشيباني، محمد الدسوقي، ط 1، دار الثقافة، الدوحة، 1407هـ/1987م.

103- البداية والنهاية، ابن كثير، ت : أحمد عبد الوهاب فتيح، ط 5، دار الحديث، القاهرة، 1418هـ/1998م.

104- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، الشوكاني، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ/1998م.

105- تاريخ ابن خلدون، ابن خلدون، بدون رقم ط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1983 م.

106- تاريخ التشريع الإسلامي، الخضري، بدون رقم ط، دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ/1985م.

107- الجواهر المضية، القرشي، ت : عبد الفتاح محمد الحلو، ط 2، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، جيزة، 1413 هـ/ 1993 م.

108- الدرر الكامنة، ابن حجر العسقلاني، ت : عبد الوارث محمد علي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ/1997م.

109- رجال الفكر والدعوة، أبو الحسن الندوي، ط1، دار القلم، دمشق، 1423هـ/ 2002م.

110- الرحيق المختوم، صفي الرحمن المباركفوري، بدون رقم ط، شركة الشهاب بالجزائر، ودار الوفاء بالقاهرة، 1408هـ/1987م.

111- سير أعلام النبلاء، الذهبي، ت : شعيب الأرنؤوط، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1401هـ/1981م.

112- شجرة النور الزكية، محمد بن محمد مخلوف، بدون رقم ط، دار الفكر، بدون مكان ولا تاريخ ط.

113- الشيخ محمد الغزالي : حياة وآثار - شهادات ومواقف، نصر الدين لعرابة، ط1، شركة دار الأمة، الجزائر، 1998م.
114- طبقات الحنابلة، القاضي بن أبي يعلى، بدون رقم ط، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ ط.
115- طبقات الشافعية، الإسنوي، ت: كمال يوسف الحوت، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1407هـ/1987م.
116- طبقات الشافعية، الحسيني، ت: عادل نويهض، ط3، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1402هـ/1982م.
117- فقه السيرة، البوطي، بدون رقم ط، دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة، 1985م.
118- الفكر السامي، الحجوي، ت : أيمن صالح شعبان، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1416هـ/1995م.
119- كتاب طبقات المعتزلة، أحمد بن يحيى بن المرتضى، ت : سوسنه ديفلد، ط2، الناشر : فرانز شتاينر، فيسبادن، 1987 م.
120- المقدمة، ابن خلدون، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413 هـ / 1983 م.
121- هذا الحبيب محمد ﷺ يا محب، أبو بكر جابر الجزائري، ط1، دار الفكر، بيروت، 1995م.
و- معاجم اللغة العربية والموسوعات:
122- كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، ت : لطفي عبد البديع، بدون رقم ط، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1382 هـ / 1963 م.
123- كشف الظنون، حاجي خليفة، ت: محمد شرف الدين ورفعت بيلكة، بدون رقم ط، جامعة اسطنبول، 1362هـ/1943م.
124- لسان العرب، ابن منظور، ت : عبد الله علي الكبير وآخرون، بدون رقم ط، دار المعارف، بدون مكان ولا تاريخ ط.
125- مجموع الفتاوى، ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد، ط 1، مطابع الرياض، 1383 هـ.
126- المصباح المنير، الفيومي، ط5، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1922م.
127- المعجم الوسيط، إبراهيم أنيس وآخرون، ط2، دار الفكر، بدون مكان ولا تاريخ ط.
128- معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ت : عبد السلام محمد هارون، ط3، مكتبة الخانجي، مصر 1402هـ/1981م.
129- الموسوعة الفقهية، ط3، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 1405 هـ / 1984 م.
130- موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، ط 3، دار العلم للملايين، بيروت، 1993 م.
ي- كتب ذات مواضيع متفرقة:
131- إننا عرب ومسلمون، لا ... لَسْنَا عربا ولا مسلمين، أحمد عبد الغفور عطار، ط 1، بدون دار

النشر، مكة مكرمة، 1410هـ/ 1990 م.
132- تجديد الفكر الإسلامي، الترابي، ط1، دار البعث، قسنطينة، 1990 م.
133- تجديد الفكر الإسلامي، محسن عبد الحميد، ط 1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، 1416 هـ/ 1996 م.
134- تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن، بدون رقم ط، المركز الثقافي العربي، بدون تاريخ ولا مكان ط.
135- الثورة والإصلاح السياسي في السودان، عبد الرؤوف أحمد الأفندي، بدون رقم ط، منتدى ابن رشد، لندن، 1995م.
136- الخوارج الحروريون، أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1400 هـ/ 1980م.
137- الدكتور حسن الترابي وفساد نظرية تطوير الدين، عبد الفتاح محجوب إبراهيم، بدون رقم ط، مكتبة الملك فهد الوطنية، مكة المكرمة، 1416هـ.
138- الشورى وقضايا الاجتهاد الجماعي، محمد عبد القادر أبو فارس، بدون تاريخ ط، شركة شهاب للنشر والتوزيع، الجزائر، بدون تاريخ ط.
139- ضوابط المعرفة، عبد الرحمن حبنكة الميداني، ط 5، دار القلم، دمشق، 1419هـ/ 1998 م.
140- عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، يوسف القرضاوي، ط 1، دار الصحوة، القاهرة، 1406 هـ/ 1985 م.
141- الغياثي، الجويني، ط2، المكتبات الكبرى، قطر، 1401هـ.
142- الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد، زكي الميلاد، ط1، دار الصفوة، بيروت، 1415هـ/ 1994م.
143- كتب حذر منها العلماء، مشهور آل سلمان، ط1، دار الصميعي، الرياض، 1415 هـ/1995 م.
144- المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ط14، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1417هـ/1996م.
145- مفهوم التجديد، محمود الطحان، ط2، مكتبة التراث، الكويت، 1406 هـ/ 1986 م.
146- من أجل صحوة راشدة، يوسف القرضاوي، ط1، بدون دار ولا مكان ط، 1408 هـ/ 1988م.
147- مناهج البحث عند مفكري الإسلام، علي سامي النشار، ط3، دار النهضة العربية، بيروت، 1404هـ/ 1984م.
148- منهجية الفقه والتشريع الإسلامي، الترابي، بدون رقم ط، دار اقرأ، الخرطوم، بدون تاريخ ط.
149- موجز تجديد الدين، أبو الأعلى المودودي، بدون رقم ط، دار الشهاب، باتنة، 1988 م.
150- نبوة محمد في الكتاب المقدس، أحمد حجازي السقا، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، 1398هـ/1978م.
151- النظم الإسلامية : نشأتها وتطورها، صبحي الصالح، ط5، دار العلم للملايين، بيروت، 1980 م.
152- وجهة نظر، محمد عابد الجابري، بدون رقم ط، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992 م.

ثانيا: الرسائل الجامعية:

153- البعد الزماني والمكاني وأثرهما في الفتوى، يوسف بلمهدي، رسالة ماجستير، مرقونة، إشراف د. إسماعيل يحيى رضوان، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 1418هـ/1997م.

154- السنة التشريعية وغير التشريعية وأثرها في الفقه الإسلامي، طاهر سرايش، رسالة ماجستير، مرقونة، إشراف د. نصر سلمان، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، بدون تاريخ.

155- مدرسة المتكلمين ومنهجها في دراسة القواعد الأصولية، مسعود فلوسي، رسالة ماجستير، مرقونة، إشراف د. يوسف حسين أحمد، المعهد الوطني للتعليم العالي، باتنة، 1414هـ/ 1994 م.

156- مساهمة مجلة المسلم المعاصر في إسلامية المعرفة، محمد مراح، رسالة ماجستير، مرقونة، إشراف د. مولود سعادة، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 1415هـ/1995م.

157- مقاصد الشريعة عند ابن عاشور، مخلوف سوابعه، رسالة ماجستير، مرقونة، إشراف د. إسماعيل يحيى رضوان، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 1417 هـ/1996م.

158- منهج الاجتهاد عند الإباضية، مصطفى باجو، رسالة دكتوراه، مرقونة، إشراف د. إسماعيل يحيى رضوان، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 1420هـ / 1999 م.

ثالثا: المجلات:

159- حولية كلية الدراسات الإسلامية، ع10، 1992م، مطبعة الحسين الإسلامية، القاهرة.

160- مجلة إسلامية المعرفة:

- ع 05، 1417هـ/1996م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية.
- ع 16، 1419هـ/1999م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية.

161- مجلة الإحياء (عدد خاص بأعمال الملتقى الدولي حول : الأصالة والتجديد في مناهج البحث في العلوم الإسلامية والاجتماعية " أكتوبر 2001 ")، ع 04، 1422هـ، باتنة.

162- مجلة الأمة :

- ع 17، 1401هـ/1982م، قطر.
- ع 42، 1404هـ، قطر.
- ع 51، 1405هـ/1984م، قطر.

163- مجلة الإنسان، ع 09، 1413هـ/1992م، دار أمان للصحافة والنشر، باريس.

164- مجلة الحقوق، ع 02 من السنة السادسة، 1402هـ/1982م (مأخوذة عن ط2، سنة 1994)، كلية الحقوق، جامعة الكويت.

165- مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، ع05، 1423هـ/2002م، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت.

166- مجلة الفيصل، ع 260، 1419هـ/1998م، الرياض.

167- مجلة المجتمع، ع 294، 1396هـ/1976م، الكويت.
168- مجلة المسلم المعاصر: - ع 34، 1403هـ/1983م، مؤسسة المسلم المعاصر، بيروت. - ع 103، 1422 - 1423هـ/2002م، جمعية المسلم المعاصر، الجيزة.
169- مجلة منهاج الشريعة، ع 01، 1420هـ/1999م، معهد الشريعة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة.

رابعا: المواقع:

170- Uemnet.free.fr
171- WWW.14masom.com
172- WWW.aicp.org
173- WWW.aljabriabed.com
174- WWW.aljazeera.net
175- WWW.arabdecision.org
176- WWW.bab.com
177- WWW.Bouti.com
178- WWW.elaph.com
179- WWW.furat.com
180- WWW.islamonline.net
181- WWW.Mashhoor.net
182- WWW.qardawi.net
183- WWW.sudan-parliament.org
184- WWW.zuhayli.net

فهرس الموضوعات

هذا الكتاب

يرمي مؤلِّفُه من خلاله إلى البناء والإصلاح والإنصاف، لا سيّما أنّه يدرس قضيّةً حسّاسةً جدًّا (التّجديد الأصوليّ)، من منظور شخصيّةٍ إسلاميّةٍ عالميّةٍ مؤثِّرةٍ (الدّكتور حسن التّرابي)؛ لذا فإنّه ألزم نفسه فيه بالموضوعيّة في العرض والنّقد؛ بحيث يقول للتّرابي: أحسنتَ، إن رأى أنّه أحسن، ويقول له: أخطأتَ، إن قدّر أنّه أخطأ، مكتفيًا في ذلك بالظّواهر، دون الغوص في النّوايا، أو التّنقيب في الضّمائر؛ إذْ إنّ شأن ذلك مردّه إلى الله تعالى فهو وحده الذي ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾ غافر 19





سَامي
للطباعة والنشر والتوزيع



ISBN 978-9931-798-18-7